नवभारत

वर्ष २४ वे]　　मे १९७१　　[अंक ८

वार्षिक वर्गणी ९ रु.]　　[किरकोळ अंक १ रु.

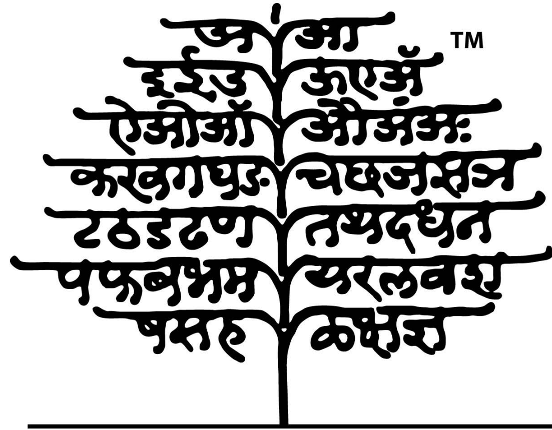
अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

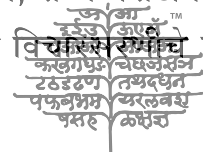
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

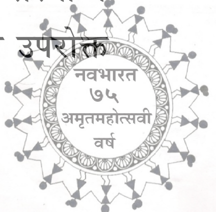
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

नवभारत

वर्ष चोविसावे
अंक आठवा

मे
१९७१

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ले : प्रा. अ. भि. शाह : भाषांतरकार – मे. पुं. रेगे

फिलिप स्प्रॅट : श्रद्धाञ्जली

[फ्रीडम फ़र्स्ट – २२७, एप्रिल १९७१ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या लेखाचे हे भाषांतर संपादक आणि लेखक ह्यांच्या सौजन्याने प्रसिद्ध करण्यात येत आहे.]

भारताच्या अंतरंगात जे शिरकाव करू शकले अशा काही विरळा पाश्चिमात्त्यात फिलिप स्प्रॅट ह्यांची गणना केली पाहिजे. मला स्वतःला आणखी एकच असा पाश्चिमात्त्य प्रत्यक्ष माहीत आहे आणि ते म्हणजे एडवर्ड शिल्स. स्प्रॅट भारतात चाळीस वर्षाहून अधिक काळ राहिले, त्यामुळे त्यांना हे साधले असे म्हणता येत नाही. अनेकजण असे राहिले आहेत पण हिंदु व्यक्तिमत्त्वाच्या बाह्य कवचाखाली ते प्रवेश करू शकले नाहीत; किंवा पूर्ववयात विज्ञानाचा त्यांनी केलेला अभ्यास आणि नंतरच्या काळात तत्त्वज्ञान आणि सामाजिक शास्त्रे ह्यांची त्यांनी केलेली साधना ह्यामुळेच केवळ त्यांना हे जुळू शकले असेही नाही. ह्या कारणांबरोबरच माणसावरील ख्रिस्तासारखे प्रेम आणि मानवी मनाच्या आंदोलनांची फ्रॉइडसारखी भेदक समज त्यांच्या ठिकाणी एकवटली होती आणि ह्याच्यात भारताचे त्यांना जे आकलन होऊ शकले त्याचे रहस्य सामावलेले आहे. 'हिंदू संस्कृती आणि व्यक्तिमत्व' – (हिंदू कल्चर अँड पर्सनॅलिटी– माणकताळा, मुंबई १९६६, १९६८) – ह्या त्यांच्या प्रमुख ग्रंथावरून ह्या म्हणण्याची साक्ष पटेल.

१९२६ साली ग्रेट ब्रिटनच्या 'कम्युनिस्ट पक्षाच्या वतीने स्प्रॅट प्रथम हिंदुस्तानात आले आणि लवकरच पुढे 'मीरत कट' ह्या नावाने प्रसिद्धी पावलेल्या प्रकरणात ते गोवले गेले. तुरुंगात त्यांना मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे आणि त्यावर आधारलेल्या युद्धनीतीचे परत परीक्षण करायला सवड लाभली. अशा रीतीने प्रारंभ झालेल्या विचारमंथनाचा परिणाम म्हणून प्रथम त्यांनी एम्. एन्. रॉय ह्यांच्या चिकित्सक (नॉन् /कन्फॉमिस्ट) मार्क्सवादाचा व नंतर 'शास्त्रीय' मानवतावादाचा स्वीकार केला आणि अखेर ह्या विचारमंथनाची परिणती कोणत्याही विवक्षित विचारप्रणालीवर न आधारलेल्या अशा उदार मानवतावादात झाली. खुद्द रॉय ह्यांची विचारसाधना जर अकस्मात् खंडित झाली नसती तर स्प्रॅट ह्यांच्या अखेरच्या भूमिकेलाच त्यांचा पाठिंबा लाभला असता असे मला वाटते.

फिलिप स्प्रॅट ह्यांची माझी प्रथम भेट बंगलोरला १९६२ साली झाली. पण त्यापूर्वी सुमारे वीस वर्षे त्यांची मला ऐकून माहिती होती. ह्या सुमारास जवळजवळ वीस वर्षांच्या अभ्यासानंतर 'हिंदू संस्कृती आणि व्यक्तिमत्त्व' ह्या आपल्या पुस्तकात मांडलेल्या मध्यवर्ती सिद्धांताला अखेरचा घाट त्यांनी देत आणला होता. आणखी तीन वर्षांनी ह्या पुस्तकासाठी खटपट करून प्रकाशक मिळविण्याचे भाग्य मला लाभायचे होते ह्याची तेव्हा मला यत्किंचित्‌ही कल्पना नव्हती. ही एक काहीशी बोधप्रद कथा असल्यामुळे तिचा येथे उल्लेख करण्यासारखा आहे.

स्प्रॅट ह्यांनी आपल्या पुस्तकाचे टंकलिखित एका प्रमुख भारतीय प्रकाशनसंस्थेकडे पाठविले होते. प्रकाशनाबरोबरच परदेशातून पुस्तकांची आयातही ही संस्था करते. तिने ते टंकलिखित एका ब्रिटिश प्रकाशनसंस्थेकडे पाठवून तिचे मत आणि सल्ला मागविला. ह्या संस्थेला ज्याची पुस्तके भराभर खपत अशा एका लोकप्रिय 'तत्त्वज्ञा'चे वक्तृत्वपूर्ण शैलीने नटलेले चऱ्हाट प्रसिद्ध करायची सवय जडलेली असल्यामुळे स्प्रॅट ह्यांचे पुस्तक खपणार तर नाहीच पण शिवाय त्याने हिंदूंच्या भावना दुखावल्या जातील असे तिचे मत पडले. एवढे झाल्यानंतर ह्या भारतीय प्रकाशकाने टंकलिखित





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

साभार परत धाडून दिले असणार हा तर्क कुणीही करू शकेल.

एका ज्येष्ठ अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञाच्या मध्यस्तीचा लाभ घेऊन पुस्तक अमेरिकेत प्रसिद्ध करणे सहज शक्य होते. त्यामुळे स्प्रॅटना मोबदला अधिक मिळाला असता आणि त्याची त्यांना जरूरीही होती. त्यांची ख्यातीही कितीतरी अधिक, त्यांच्या योग्यतेला अनुरूप अशी झाली असती. पण पुस्तक भारतातच प्रसिद्ध झाले पाहिजे असा स्प्रॅट ह्यांचा आग्रह होता. इण्डियन कमिटी फॉर कल्चरल फ्रीडम ह्या संस्थेने आपल्या विद्यमाने पुस्तक प्रसिद्ध करण्याचे आणि लोकक्षोभाच्या दडपणामुळे सरकारने पुस्तकावर बंदी घातली तर होणारे नुकसान भरून देण्याचे अभिवचन दिले. ह्या परिस्थितीत श्री. पी. सी. माणकताळा ह्यांनी अखेरीस पुस्तक स्वतःच्या जबाबदारीवर प्रसिद्ध करण्याचे ठरविले ह्याचे श्रेय त्यांना दिले पाहिजे. पुस्तकाविरुद्ध काहीही आरडाओरडा झाला नाही आणि भारतात प्रसिद्ध झालेले त्याच्यावरील सर्व अभिप्राय जरी प्रतिकूल होते तरी त्याची पहिली आवृत्ती दोन वर्षे पुरी होण्याच्या आत खपली ह्या गोष्टीही येथे नमूद केल्या पाहिजेत.

ह्या साऱ्या गोष्टींचा उल्लेख दोन कारणांसाठी मला करावासा वाटतो. एकतर नवी दिल्ली किंवा मुंबई येथील आपला बौद्धिक पिसारा फुलवीत बसणाऱ्या विचारवंतांहून आणि अमेरिकन मदतीने भारतात समाजवाद बांधण्याची उत्कट इच्छा बाळगणाऱ्या 'प्रागतिक' प्राध्यापकांहून स्प्रॅट वेगळे होते हे सांगायला. कारण भारतीय समाजाचे आधुनिकीकरण व्हावे आणि त्याचा विमुक्तपणे विकास व्हावा ह्या ध्येयावर त्यांची खरीखुरी निष्ठा होती; (आपल्या नेहमीच्या परिचयाची अवतरणचिन्हातील 'बांधिलकी' नव्हती) भारतीय प्रकाशनाची संख्येने वाढ होण्याबरोबरच त्यांची गुणवत्ता सुधारल्याशिवाय आणि ह्यासाठी मातबर भारतीय लेखक ह्या प्रक्रियेत सहभागी झाल्याशिवाय ही गोष्ट साध्य होणार नाही असे त्यांचे मत होते.

दुसरी गोष्ट अशी की हिंदु मन जर आपल्याला समजून घ्यायचे असेल तर त्यासाठी स्प्रॅट ह्यांचे पुस्तक अनिवार्य ठरेल. (पण ह्या पुस्तकामुळे समग्र हिंदू मन आपल्याला समजेल असे मात्र नाही, असेही अनेकांचे म्हणणे पडेल.) हिंदू परंपरा आणि सामाजिक संस्था ह्यांनी शेकडो वर्षे आकार देत आणलेला — आणि ही प्रक्रिया बऱ्याच अंशी अजूनही चालू आहे— हिंदू मनाचा जो कंद आहे त्याची घडण 'हिंदू संस्कृती आणि व्यक्तिमत्त्व' ह्या पुस्तकात स्प्रॅट ह्यांनी उकलून दाखविली आहे. त्यामुळे भारतीय इतिहासाची कित्येक वैशिष्टये तर आपल्याला समजून घेता येतातच पण अधिक महत्त्वाची गोष्ट अशी की १९४७ नंतरच्या आपल्या राष्ट्रीय अनुभवाची संगीतीही त्याच्यामुळे आपल्याला लावता येते. हिंदू मनाविषयीच्या आपल्या उपपत्तीच्या साहाय्याने स्वातंत्र्योत्तर काळातील घडामोडींचा उलगडा कसा करता येईल ह्याचे स्पष्ट दिग्दर्शन स्प्रॅट ह्यांनी केलेले नाही. पण त्याचे कारण बहुधा आपल्या मानलेल्या देशबांधवांचा आपल्याविषयी गैरसमज होईल ही भीती हे असावे. ज्याला भारत समजून घ्यायचा आहे आणि त्याहीपेक्षा ज्याला भारत बदलायचा आहे त्याच्यासाठी हे पुस्तक सक्तीचे पाठ्यपुस्तक म्हणून नेमावे लागेल.

आपल्या वैयक्तिक जीवनात स्प्रॅट साधे, जवळ जवळ विरागी होते. वयाच्या साठाव्या वर्षी ते बंगलोरला घरून 'मिसिंडियाच्या' आपल्या ऑफिसला रोज सायकलवरून जात येत. त्यांच्या चष्म्याची एका बाजूची मूळची प्लॅस्टिकची काडी मोडली होती. तिच्या जागी एक दोरी लटकावलेली असे. अलीकडच्या काळातील अनेक मार्क्सवाद्यांप्रमाणे किंवा 'मालचा मार्ग' समाजवाद्यांप्रमाणे ते श्रीमंत नव्हते हे खरे, पण त्यांच्या साधेपणाचे मूळ त्यांच्या गरिबीत नव्हते भौतिक संपत्तीच्या अवडंबराविषयीच्या त्यांच्या ऋषितुल्य उदासीनतेचा आविष्कार त्यांच्या साधेपणातून होत असे. त्यांच्यासमोर आपला सारा ताठा गळून पडे.





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

डॉ. वसंत स. जोशी

' सर्वज्ञ ' चक्रधर*

' गौर श्रीमूर्ति : लांब कान : विसाळ नेत्र ' अशी सौंदर्यलक्षणे असलेले श्री चक्रधर हे महानुभाव पंथाचे संस्थापक होत. त्यांचे हे ' वेधवंती'रूप अनेकांना आकृष्ट करीत असे. स्त्री-पुरुष सारेच त्यांच्या ह्या व्यक्तित्वाने भारून जात. ' स्त्रियां-पुरुषाचा ऐसा वेधु नाही : ' असे त्यांचे आकर्षक रूपसौंदर्य होते. चक्रधर हा दैवी अवतार असल्याची पंथानुयायांची श्रद्धा आहे. ' आमुचे गोसावी साक्षात श्रीकृष्ण चक्रवर्ति ' अशी त्यांची भावना होती. भोळ्या प्रापंचिकाचा उद्धार करण्याकरिता त्यांचा अवतार होता. ' यापरी परमेश्वरू श्री चक्रधरू जीवातें उद्धरती ' (लक्षण स्थळ : भाष्य सूत्र ६६) आणि ही प्रतीती आलेले भक्तजनही अनेक होते. स्वत: श्री चक्रधरांनीही आपले हे अवतारी स्वरूप अनेकवेळा स्पष्टपणे सांगण्याचा प्रयत्न केला. ' सीधु रे सीधु : परि सीधाते कोण्ही देखेना : ' (ली. च. ए. ४७) ' हे तुमचे नव्हे : यांचे नव्हे : हे कव्हणाचेंही नव्हे : ' (ली. च. ए. ४५) ' एथ जातिकुळ नाहीं : खुंटदावें नाहीं ' (१६) महानुभाव पंथीयांना पूजनीय असलेल्या पंचकृष्णांमध्ये श्री चक्रधरांचा अंतर्भाव होतो. त्यांचे लौकिक स्वरूप अनेकविध चढउतारांचे, चमत्कारांचे आणि दैवी सामर्थ्याचा प्रत्यय देणारे असे आहे.

चक्रधरांच्या जीवनाची रूपरेषा :

भावी काळात महानुभावपंथाचे संस्थापक व अवतारी पुरुष म्हणून सर्वप्रसिद्ध झालेले चक्रधर यांचे मूळचे नाव हरपाळदेव. गुजरातेतील भरवस राज्याचा राजा मल्लदेव याच्या विशाळदेव या प्रधानाचा हा मुलगा. शके १११६ (सन ११९४) मध्ये याचा जन्म झाला. हरपाळदेव बावीस वर्षांचा असताना झालेल्या सिंघण यादवाच्या स्वारीत याने युद्ध केले. त्यानंतर झालेल्या आणखी एका स्वारीतही तो लढला. त्याच्या पत्नीचे नाव कमळाइसा. तारुण्याच्या काळातच त्याला द्यूताचे व्यसन जडले होते. वयाच्या सव्विसाव्या वर्षी अल्प आजाराने तो अकस्मात निधन पावला. त्याचवेळी फलटणचे चांगदेव राऊळ यानी त्याच्या देहात प्रवेश केला अशी कल्पना आहे. मृत हरपाळदेव जिवंत होऊन पत्नीसमवेत पुन्हा त्याने कालक्रमणा करण्यास सुरवात केली. चक्रधरांनी हरिपालाच्या मृतदेहात प्रवेश करून अवतार स्वीकार केला. त्याचे सर्व देहस्वभाव त्यानी स्वीकारले. कमळाइसाने विचारलेल्या एकांतातील विहरणाच्या खुणाही त्यानी सांगितल्या आणि माता माल्हनी देवीचीही खात्री झाली की ' आपुलाची कुमर जियाला : ' चक्रधरांच्या जीवनातील परिवर्तनाचा कालखंड येथूनच सुरू होतो.

पत्नी कमळाइसेशी द्यूताचे पैसे देण्याच्या निमित्ताने झालेला संघर्ष चक्रधरांच्या मनात लौकिक प्रपंचाविषयी आत्यंतिक विरक्ती निर्माण होण्यास प्रेरक ठरला. गोपाळमंत्राच्या परंपरागत दीक्षेमुळे ' गोपाळन्ही आण ' घेण्याची त्याना सवय जडलेली होती. द्यूतांचे पैसे देण्याकरिता दागिन्याची मागणी त्यानी केली, तेव्हा कमळाइसेने नकार देताना ' गोपाळन्ही आण ' घातली. त्यामुळे घरादाराचा त्याग करून श्री चक्रधरानी रामटेकच्या यात्रेस जाण्याचा निर्णय केला. मातेने पुत्रप्रेमामुळे त्याला बाहेर पडण्यास विरोध केला, पण शेवटी काही सेवकांना चक्रधरासमवेत देऊन त्यानी रामटेकच्या यात्रेस त्याना परवानगी दिली. त्या सेवकांनाही चुकवून चक्रधर जे निघाले ते ऋद्धिपूर येथे आले. तेथे असताना श्री गोविंद प्रभु या सिद्धपुरुषाचे शिष्यत्व त्यानी पत्करले, श्री गोविंद-प्रभूंनी त्याना पराशक्ती दिली व त्यांचे ' चक्रधर '

* ' महानुभाव संत ' या आगामी पुस्तकातील एक भाग.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असे नामाभिधान केले. यानंतर सालबर्डीच्या डोंगरात चक्रधरानी बारा वर्षे मौनावस्थेत तपश्चर्या केली. तपश्चर्येनंतरच्या काळात त्यानी देशसंचारास प्रारंभ केला. या संचारात त्यांना काटोल येथे उधळीनाथांकडून वयस्तंभिनी विद्येची प्राप्ती झाली. या परिभ्रमणात वरंगळ भागातील एका घोडचाच्या व्यापाऱ्याच्या हंसांबा नावाच्या मुलीशी त्यांचा विवाह झाला; परंतु नंतर एका अवधूताच्या दर्शनाने परत विरक्ती उत्पन्न होऊन त्यानी देशाटन सुरू केले. एलिचपूर येथील रामदरणा या संस्थानिकाशी पुढे त्यांची गाठ पडून त्याच्या उमादेवी या मुलीशी चक्रधरांचा विवाह झाला. काही काळानंतर विरक्तवृत्ती निर्माण होऊन चक्रधरांनी चंद्रभागेत बुडी मारली. ते बुडाले असे कळल्यामुळे दुःखातिरेकाने उमादेवी मरण पावली. परंतु चक्रधर मात्र परतीरावर पोचले होते. त्याना उमादेवीच्या निधनाची वार्ता कळताच त्यानी सर्वसंगपरित्याग केला. व विदेहावस्थेत ते भटकू लागले. (त्यांच्या या तिसऱ्या विवाहाबाबत संशोधकांत मतभेद आहेत.) विरक्तावस्थेत भटकत असताना 'मार्गी चालावेयाची प्रवृत्ति नाही :' काटचात केशकलाप गुंफत. ते वाऱ्याने किंवा एखाद्या मनुष्याने काढावेत तेव्हाच निघावयाचे. शरीर ओरखडले जाई. काटे रुपत. रक्ताचे बिंदू निघत. 'ते साहाज पन्हरेयावरी मानुकूली तैसी मीरवति' ते सोन्यावर माणिक शोभून दिसावे तसे दिसत. या एकाकी परिभ्रमणात त्याना भांडारेकर, रामदेव ऊर्फ दादोस, नागूबाई व बोणेबाई हे शिष्य मिळाले. भोगावतीच्या तीरावर त्याना श्रीदत्तात्रेयाचे दर्शन झाले. त्यानंतरच्या काळात त्यानी संन्यासदीक्षा धारण करून धर्मप्रचारार्थ आपले आयुष्य वेचले. चक्रधरांचा हा एकांक काळ संपल्यानंतर त्यांच्या पुढील आयुष्याचे पूर्वार्ध व उत्तरार्ध असे दोन भाग होतात. पूर्वार्ध नागदेवाच्या अनुसरणाने संपतो व नागदेवाच्या अनुसरणापासून चक्रधरांच्या निर्वाणापर्यंतचा काळ उत्तरार्ध मानला जातो. पैठण हेच त्यांच्या कार्यक्षेत्राचे प्रमुख केंद्र असावे असे दिसते.

चक्रधरांच्या निकट सहवासातील व्यक्तींनी सांगितलेल्या आठवणी आणि महदाइसेसारख्या जिज्ञासू शिष्येने विचारलेल्या प्रश्नांना उत्तरे देताना स्वतः चक्रधरांनी टाकलेला आपल्या पूर्वायुष्यावरील प्रकाश यामुळे चक्रधरांचे दर्शन शक्य झाले आहे. चक्रधरविषयक श्रद्धाभाव 'लीळा चरित्रा'तील स्मृतींतून प्रकट होत असला, तरी वास्तवाच्या पार्श्वभूमीवरच त्यांचे कथन झाले असून नागदेवांसारख्या आचार्यांनी त्यांची पारख केली आहे, हे लक्षात घेता त्यांचे चरित्रविषयक मोल अधिकच वाढते.

चक्रधरांचे रूपसौंदर्य :

सामान्यांपासून असामान्यांपर्यंत चक्रधरांच्या विद्वत्तेने, अवतारित्वाने जसे आकृष्ट केले, त्यात त्यांच्या रूपसौंदर्याचाही वाटा फार मोठा होता. त्यांच्या शारीरिक लावण्याचा उल्लेख भक्तांनी अनेकदा श्रद्धाभावाने केला आहे. चक्रधरांच्या भेटीस आलेला राहीनायक म्हणतो, 'आंग उघडे घालि गाजी : डोळेयां हो देइजो पारणे :' (पू. भाग १ : १३९) 'अया : कैसे सोंदर पुरुषु : साक्षात गोरक्षनाथु : (पू. भा. १ : १७६) असे उद्गार जोगी आणि जोगिणीने काढले. पुष्कळ राजकुमर पाहिले, पण 'ऐसे सूंदर्य कव्हणी ठाइं नाही' (उ. भा. १ : ६१) असे एका राउळालाही वाटले. चक्रधरांची 'बत्तीस लक्षणी श्रीमूर्ती' होती. महदाइसेलाही 'कैसे गोसावीयांचे डोळे बरवे' (उ. भा. २ : ३७७) अशी प्रतीती आली होती. 'कैसा जोगिया बरवा' असे यादवराजालाही वाटले होते. गोसाव्यांची श्रीमूर्ती पाहाणारा सारंगपंडित म्हणाला, 'द्वापरी श्रीकृष्णचक्रवर्तीचिए श्रीमूर्ति वेध ध्वनिघेता न पुरेचि : ते आता घेति असेतिः' (उ. भा. २ : ३२५) सामान्य स्त्रियांनाही त्यांच्या रूपाचा अभिलाष निर्माण झाला होता. (उ. भा : २ : ३२८.) गोसावी आंगी टोपरे कासीत असताना महदाइसा म्हणाली, 'आमचे गोसावी कैसे नागर' (उ. भा. २ : ३६१) अशा तऱ्हेने चक्रधरांच्या रूपसौंदर्याचा 'एक नरनारी समानचि वेधु' होता. (उ. भा. २ : ३६८.)


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

चक्रधरांचे व्यक्तित्व–

सामान्यांना चक्रधरांच्या रूपसौंदर्याने प्रथमदर्शनी प्रेम निर्माण झाले तरी अज्ञान्याप्रमाणेच ज्ञानी पुरुषांनाही चक्रधरांचा सहवास हवाहवासा वाटे तो त्यांच्या अंगभूत गुणांमुळे ! समाजाचे अंतरंग जाणून त्यांच्या दुःखावर फुंकर घालणारा, आपले अवतारी स्वरूप लपवून, सामान्यातील एक होऊन राहणारा, अन्य देवदेवता व थोर पुरुष यांचेविषयी आदरभाव ठेवणारा, आपल्या शिष्यांच्या सुप्त गुणांना पालवी फोडणारा, आपल्या गुरुत्वाचे ओझे वाटू न देता शिष्यांशी मोकळेपणाने हास्यविनोद, क्रीडा करणारा हा थोर महात्मा होता. द्यूताच्या निमित्ताने त्यांच्या जीवनात जे परिवर्तन घडले तेव्हापासून त्यांचेठिकाणी तीव्र विरक्ती निर्माण झाली. अवस्था स्वीकार केला, त्यानंतरच्या जीवनातही विवाहप्रसंग घडले तरी तितक्याच निर्लेप वृत्तीने त्यानी त्या बंधनांचा त्यागही केला. वैयक्तिक जीवनातील त्यांची ही निर्भय वृत्ती असली तरी लोकजीवन सुखी करण्याकरिता आपल्या सबंध आयुष्यात त्यानी प्रयत्न केला. साधुपुरुषाची नम्रता आणि साधी सरळ वृत्ती त्यांच्याठिकाणी होती. राजपुरुषांकडून त्याना सत्काराची वा व्यक्तिमाहात्म्य वाढविण्याची अपेक्षा नव्हती, म्हणून महादेवराव यादवाची भेटही त्यानी घेतली नाही. आपापल्या भक्तिभावानुसार विविधदैवतांच्या उपासना करणाऱ्यांची हेळणा करणे त्याना आवडत नसे. म्हणूनच भटशास्त्रचास उद्देशून ते एकदा म्हणाले, 'वैरीयाचा देवो जाला तरि काइ दगडें फोडावा' (पू. भा. १ : १८५.) आपेगावी गेले असता त्यानी विज्ञानेश्वरास देवविडा वाहिला. 'दोहीं श्रीकरीं लिंग स्परीशीले :' (पू. भा. २ : ३०२.) त्यांच्या ठिकाणच्या असंग्रही आणि निरिच्छ वृत्तीमुळेच त्याना वाटमारीचे भयही वाटत नव्हते. आपल्या शिष्यांसंबंधीही त्यांची हीच भावना असे. जाणाऱ्या किंवा त्यांचेजवळ राहणाऱ्या शिष्यांविषयी त्यांनी अशीच परखड वृत्ती दाखविली. आपले गुरूपण वाढविण्यासाठी शिष्यांना आपल्या नादी लावण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या अन्य तथाकथित गुरूंपेक्षा चक्रधरांची ही वृत्ती अधिकच प्रभावशाली वाटते. आपल्यावरील गुरूची विशेष कृपा दर्शविण्यासाठी चक्रधरांजवळ 'एकान्त' मागणाऱ्या दादोसला ते म्हणाले, 'एथ कोण गा लोकान्तु असे ? ' (उ. भा. १ : १) नागदेवाची संसारग्रस्त पत्नी चक्रधरांकडे येऊन तिने अपशब्द उच्चारले तरी तिच्या अंतरंगाची व्यथा ते जाणतात. चोळी–कापड देऊन तिची ते पाठवणी करतात व नागदेवासही 'प्राणिया एकु वाट पाहात असे' (उ. भा. १ : ३०) असे सांगून तिच्या समवेत पाठवितात. बंधनमुक्त झालेल्या गदोनायकाला भेटून ते त्याची इच्छा पुरवितात. (उ. भा. २ : २३९.) आपण नसल्यामुळे भटोबासाला एकटे वाटेल या भावनेनेही ते व्यथित होतात असे त्यांचे अंतःकरण करुणामय होते. मठावर घाला घालणाऱ्या चोरांना उद्देशूनसुद्धा ते 'मुनीए आलेगा' असे शब्द वापरतात. (उ. भा. २ : ४३५.) त्यांच्या रूपसौंदर्याने भाळलेल्या सामान्य स्त्रियांची त्याना कीव येते.

सर्व जीवमात्रांवर सारखेच प्रेम करणाऱ्या चक्रधरांच्या ठिकाणी स्त्री–पुरुष, स्पृश्यास्पृश्य असा भेदभाव नव्हता. त्यांच्या सौंदर्याने आकृष्ट होऊन जवळ आलेल्या चांभाराला त्यानी जवळ केले (एकांक १२). स्मशानवस्त्र घेणाऱ्या चक्रधरांना विरोध करणाऱ्या एका महाराला नंतर मोठा पश्चात्ताप झाला. (एकांक ६०) जोगेश्वरी असताना तिथे मातंग आले त्यानी चक्रधरांच्या दर्शनाचा धरलेला आग्रह त्याची पुरविला. (उ. भा. १.५७)

चक्रधरांचा अनेकविध विषयांचा अभ्यास फार चांगला होता आणि भाषाप्रभुत्वही मोठे होते. ते मूळचे गुजराती; परंतु 'ते मऱ्हाठी अनवरत बोलत असेति' असे गणपती आपयो म्हाइंभटाला सांगतो. (उ. १११.) संस्कृत भाषेत चर्चा करणाऱ्या म्हाइंभटास त्यांनी स्वाभाविक संस्कृतमध्ये अधिकारवाणीने चर्चा करून निरुत्तर केले. निरूपणाच्या व अन्यही काही प्रसंगी चक्रधरांच्या मुखातून संस्कृत सुभाषिते व वाक्यांश स्वाभाविकपणे प्रकट होत आणि त्यांच्या मूळच्या भाषेला प्रौढता आणि गोडवा प्राप्त होत असे. त्यांची मातृभाषाच गुजराती





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असल्यामुळे गुजराती वाक्येही त्यांच्या बोलण्यात येत. चिचाएरचा एक गुजर आला असता त्याचेशी त्यानी गुजरातीत भाषण केल्याने त्याला मोठे समाधान वाटले. गोसाव्यांचे डोळे किती बरवे म्हणणाऱ्या महदाइसेस ते म्हणाले, 'बाइ : गुजरात म्हणीतलें तें डोळेयांचे दीप कीं : ' (उ. भा. २ : ३५८,३७७.) बारावर्षे क्षेत्रसंन्यास घेतला आणि जेथे वस्ती केली तेथील देवतेचे नावही न जाणणाऱ्या व्यक्तीबद्दल त्यानी गुजरातीतूनच एक दाखला दिला. (उ. भा. २ : २९६. २९७) जालंधर गोविंदचंद आणि लुइपाइ यांचे विषयीच्या कथातूनही गुजराती भाषेचा अवलंब मुक्तपणे केला आहे. (उ. भा. २ : ४०६–७.)

संस्कृतातील अध्यात्मग्रंथ, श्रुति-स्मृति-पुराणे यांचाही त्यांचा व्यासंग चांगला होता. भगवद्गीता हा महानुभाव पंथाचा प्रमाणग्रंथ. त्यातील तत्त्वज्ञानावर आधारित विवेचन अनेकदा चक्रधर करीत. समकालीन अन्य पंथांचे तत्त्वज्ञान, त्यांचे ग्रंथ यांचाही त्यांचा चांगला अभ्यास होता. सकल विद्या, औषधी यांचा त्याना परिचय होता. (उत्त० ४५५) अश्वपरीक्षा ते उत्तम करीत. वज्री (वारि तुरग) तयार करण्याची कलाही त्याना अवगत होती. पाषाणांच्या अनेकविध जातीं ते जाणत (उ. भा. २.८८) नृत्यकलेचेही त्यांना प्रेम होते. जोमाइसेला लाकांचे ढीडरे आवडायचे, पण ते तिला पचत नसल्याने चक्रधरांनी तिला नृत्य करावयास सांगितले. (पू. भा. इ. ३०८) एकदा चक्रधर चांगदेवाकडे गेले असता तेथे पेरवणाइत पेरवणे (नृत्य) करण्यास आले. नाचणी कास घालूनी आली. त्यांची कला पाहून चक्रधरांना आनंद झाल्याचे पाहून त्याना मोठे समाधान वाटले. जाताना त्यानी म्हटले, ' जी जी : इतुले दीस कला पोरटिया जालिया होतिया : आजी सकळाचे माहेर भेटले ' (पू. भा. १:२०.) चक्रधरांना ग्रह-नक्षत्रांचेही चांगले ज्ञान होते. शुक्र नक्षत्राची माहिती त्यानी उपाध्यांना एकदा दिली. (पू. भा. २. ३१९.) किमयाशक्तीचीही त्यांना कल्पना होती. ' पिवळी दांडी ' म्हणजे ' तांबेयाचे सोने कीजे ' आणि ' पांढरी दांडी ' म्हणजे ' कथीलाचे रूपे ' अशी माहिती ते नाथोबांना देतात. (पू. भा. २.३१५) शेतीचेही ज्ञान त्याना होते. एका शेतात नागदेवाने सहज नांगर धरला असता त्याला बोरंभा फुटेनासा झाला. तेव्हा चक्रधरांनी कटिप्रदेशी फुटा वेढिला : आंगच्या बाह्या वर केल्या. 'श्रीकरी तुता घेतला : रुंभणयापासि दोरू धरिला : मग गोसावी बैल थापटिले : चास उजूचि नेले : मागुते आणिले. "तेव्हा तो कुणबी म्हणला, ' अवघेया वाहाबळांचा बापु जालासि : " (उ. भा. २.३२७) एकदा ढोरेश्वराकडे जात असताना चक्रधरांमागून भक्तजनांची मांदी येत होती. पिंपळेश्वराकडून येणाऱ्या काही ब्राह्मणांनी चक्रधरांना पाहून ' हे श्री चांगदेवो राउळ : हे काइ जाणेति ' असे उद्गार काढले. तेव्हा तत्क्षणी चक्रधरानी उत्तर दिले, ' हे सकळ सीद्धांताचा मतितार्थ जाणे ' तेव्हा ते उगेचि राहिले. (उ. भा. २ : ३७९)

गावच्या संन्याशाला परगावाहून आलेल्या एका संन्याशाने उधाणीत हरविले. त्याचे पुस्तकभांडार, मळा, वाडी, वृत्ती गेली. त्यावेळी चक्रधरांनी त्यास स्फुरण देऊन विजयी केले. त्याचे मठापत्य त्यास परत मिळाले. (एकांक: ५०) काळदासभटाने संस्कृतात उत्तर देताच त्याचेशी त्याच भाषेत त्यानी उत्तर दिले. (पू. भा. २ : २७६)

क्रीडा

आपल्या शिष्यांसमवेत विविध प्रकारच्या क्रीडा करण्यात चक्रधरांना मोठा आनंद वाटत असे. गोपाळांशी त्यानी 'रानभेरियाचा खेळु' केला. (एकांक ३१) चक्रधर त्यांच्या पाठीवर बसले म्हणजे गोपाळांना परमसुख होत असे. वडनेरा येथे ' गोपाळ हो ' हें दुसी होईल : तुम्ही ग्राहीक होआ ' असे म्हणून त्यानी क्रीडा केली, डखले या शिष्याशी याच भावनेने ते क्रीडा करतात. (पू. भा. १ : ९७.) एकदा ' वीळीचां वेळीं ' अंगणात त्यानी ' भक्तजनांसि खेळु मांडीला : उघडी श्रीमूर्ति : त्याते डवचीति : एराते डवचीति : ऐसा खेळ सरे ना:' (पू. भा. १:६४) नांदोऱ्यात असताना त्यांना जळक्रीडेची





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रवृत्ती झाली ते 'गंगे आतु रिगाले : याराते डोंचळिति : याराते डोंचळिति : ऐसा खेळु केला :' (पू. भा. १ : ११२) एकदा एकादशी दिवशी चक्रधरांना बाइसेने केळी दिली. ती खाण्यासाठी त्यांनी सोभागास जवळ बोलविले. 'आ करा : चांग आ करा : ' म्हणताच त्यांनी आ केला. पण चक्रधर केळी सोलून, वाटीतील साखर माखायचे, त्याच्या तोंडाजवळ न्यायचे व स्वतःच खाऊन टाकायचे त्याना चक्रधर आपणास चाळवितात असे वाटले. पण शेवटी त्यानी धायवरि केळी खाववीली : (पू. भा. १ : १२४) गोसाव्यांच्या जाण्यायेण्याच्या मार्गावर गार होती. ती पाहून ते म्हणाले, 'रामाचे वानरसैन्य रिगे : तरि गारि बूजे : ' हे ऐकताच सगळे जमले व ती गार त्यांनी बुजवून टाकली. (पू. भा. १ : १८३) संगमेश्वरी गेले असता तेथील गुरवाने दिलेल्या महाळुंगाच्या फळाने त्यानी लुडिक्रीडा (फेकाफेकीचा खेळ) केली. (पू. भा. २ : ३५५) होळीचे दिवशी होळी जवळ जाऊन 'हो जेरे हो जेरे' म्हणून त्यानी राख उधळली. नंतर 'राख माती चीखलु ऐसे पाहारू एकू सीपणे जाले : (उ. भा. १ : २१) चांदण्यात खेळण्याची त्याना बरचेवर प्रवृत्ती व्हायची. एकदा भटोबासाना घोडा बनवून, त्यांचे पाठीवर बसून ते छीन्नपापास गेले. (उ. भा. १:१३२) एकदा साधेशी त्यानी जलक्रीडा करण्याची व एकमेकांवर पाणी उडविण्याची इच्छा व्यक्त केली. (उ. भा. १: १४५.) नदीच्या पलीकडे दगड फेकण्याची पैंज त्यानी भटोबासाशी लावली. तेव्हा चक्रधरांचे गुंडे पलीकडे, तर भटोबासाचे पाण्यात पडत. (उ. भा. १ : १८०) हरि नाएका-कडे त्याना पूजा आरोगण झाल्यानंतर त्यांचेकडे सारीपाट पाहून तो खेळण्याची त्याना इच्छा झाली. फासे हाती घेताच 'गोसावी सारी खेळो जाणती' हे सर्वांनी ओळखले. त्यानी 'उठाउठी तीनि फळीं जींतली.' तेव्हाना एक म्हणाले, 'जी जी : रावो जींतो एइल : परि देवो जींको नएकीं:' (उ. भा. २ : ३०५) एकदा उदयाचा पूजावसर झाल्यानंतर त्यानी जात्यंधाचाही खेळ करून दाखविला. (उ. भा. २ : ३१३)

विनोदी वृत्ती :

जीवनाचे स्वरूप आपल्या चिंतनशील स्वभावाने शिष्यांना पटवून देत असताना त्यांच्या लौकिक जीवनातही चक्रधरांनी रस घेतला. मनुष्यदेह धारण केल्यानंतर त्याच्या सर्व प्रवृत्तींशी ते एकरूप झाले. थोर पुरुषांनी प्रापंचिकांच्या जीवनातील विसंगती दाखवून विनोद निर्माण केला असला तरी प्रापंचिकाची प्रपंच–परमार्थातील ओढाताण हा त्यांच्या कणवेचाच विषय होता. चक्रधरांनी आपल्या शिष्य-परिवारातील व्यक्तींशी केलेल्या क्रीडांतून, त्यांना ठेवलेल्या टोपणनावातून त्यांची हीच प्रवृत्ती आढळून येते. बोणेबाइच्या गुंफेत एकदा एक चोर शिरला. त्याची चाहूल लागताच बोणेबाई ओरडली. तेव्हा चोरलेल्या पदार्थाची मोट (गाठोडे) अंगणात टाकून तो पळून गेला. एवढ्यात चक्रधर आले. सारे पदार्थ मिळाल्याचे पाहून व उलट चोराची जाडी (कांबळे) राहिल्याचे पाहून चक्रधर म्हणाले, बाइ : तरि उपराठा चोरुचि नागवीला मा :' (एकांक : ६४.) बोणेबाई जेव्हा त्र्यंबकेश्वराच्या यात्रेस निघाली, तेव्हा चक्रधरांनी तिला 'यालागि इतुला ऐसा त्रींबकु घेउनि या' असे सांगितले. (पू. भा. १ : १.) भिंगाये देवीच्या देवळाकडे गेले असता विष्णुभट उपाध्याची भेट झाली. गाढवाचे भुंकणे ऐकून विष्णुभटही तसेच भुंकले. तेव्हा सर्वज्ञ म्हणाले, 'हे काइ गा : "जी जी : हा पंचम वेद :' (पू. भा. २. १६४.) एकदा इंद्र-भटाने सांगितल्यावरून साधेने लाडू केले. ते दुरडी भरून इंद्रभटाने गोसाव्यांना आणून दिले. पण ते फुटेनात. तेव्हा गोसावी म्हणाले, 'पुष्कळ सुगरणी पाहिल्या; परि कोण्ही सुगरणीचे लाडू सात पांच मूसळे मेळउनि फोडीले नाहीति' : (पू. भा. : १ : १९६.) एकदा विहरणाला गेले असता एक आंब्याचे झाड आंब्यांनी लहडलेले पाहून शिष्यांना आश्चर्य वाटले. ते कोणी खात नसत. ते खाल्ले म्हणजे ज्वर येई. म्हणून ते मीठ-मोहऱ्यांनी भरून या वर्षीचे दुसऱ्या वर्षी खात. अशा त्या आंब्यांना उद्देशून चक्रधर म्हणाले, 'हा आंबा संसारुमोचकुः' शिष्यांनी 'संसार मोचकू म्हणजे काइ' असे


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

विचारले. त्यावेळी चक्रधर म्हणाले, 'आंबा खाइजे : आणि संसारापासौनि मूचीजे :' (पू. भा. २ : २१७.) त्यांच्या कंठाला एकदा ऊ डसलेली पाहून ते म्हणाले, 'एथ सकेशीयांचा उपद्रो देखीला गा : कें बिढार घेतले असे :' (पू. भा. २ : २५५.) भुतानंदाच्या एका लेकीने दुरडीभर पुऱ्या आणि तूप आणले. तेव्हा चक्रधरांनी भुतानंदेला 'उम्याने पुऱ्या खा व मर्गजेस वाकुल्या दाखवा' असे सांगितले. तसे करून भुतानंदेने पुऱ्या खाल्ल्या. शेवटचा घास खाताना चक्रधर म्हणाले, 'हे काय भुतानंदा, तुम्ही एवढ्या चांगल्या, श्रेष्ठ आणि उभ्याने पुऱ्या काय खाता आणि देवतेला वाकुल्या काय दाखविता' हे ऐकताच ती लाजून आत गेली. (उ. भा. १ : १८) शिमग्याच्या दिवशी शिपणे खेळताना मळके वस्त्र नेसलेल्या, विरळ दाताच्या, तोंडातून तांबूल बाहेर येणाऱ्या कामाइसेस ते म्हणाले, 'इतुकेयांमध्यें सोवासीनि बाइ मीरवे गा :' (उ. भा. १ : ३२) एकदा आउसा चक्रधरांना म्हणाली, देव कशानेही प्राप्त होत नसेल तर मला जखीण करून टाका.' तेव्हा चक्रधर भटोबासास म्हणाले, 'पाहिलेस! जखीण होऊन मेंढे बोकड खाण्याची इच्छा दिसते हिची.' तेव्हा ती म्हणाली, 'होकां जी : जगन्नाथा : तरि नको :' (उ. भा. १ : ३८.) एकदा माती-काम होत असताना सारंगपाण्यास त्यानी माती वाहण्यास सांगितले. 'श्रीनाथा म्हणून ते माती वाहू लागले, तेव्हा चक्रधर त्याना म्हणाले, 'जगन्नाथ म्हणालास तर आणखी माती वाहशील.' (उ. भा. १ : ४७) एकदा पूजावसर झाल्यानंतर गोसाव्यांनी नाथोबा व नागदेव यांच्यात झुंज लावली. नाथोबाला त्यानी भटोबासास बाहेर घालण्यास सांगितले व भटोबासाना तू बाहेर स्वतःला घालवू देऊ नकोस' 'म्हणून सांगितले. मोठी गंमत आली व शेवटी हा खेळ त्यानी पुरा करण्यास सांगितले. (उ. भा. १ : १०५) नाथोबा व भरोबास यांची डोकी भिडवून त्यानी त्याना बराचकाळ त्याच स्थितीत ठेवले. (उ. भा. १ : १३३) एका जोग्याने चक्रधरांना काही 'जोगु जाणता काय' असा प्रश्न विचारला. 'नाही' म्हणताच त्याने उपहास केला. तेव्हा नाथोबाने त्याला फराफरा ओढून पाण्यात नेले व बुचकळले. (उ. भा. १ : २२०) परस नायकाला एकदा स्तीति प्राप्त झाली, तेव्हा ते वारले असे समजून सर्वांनी रडारड केली. स्मशानात नेऊन अग्नी दिला. ऊब लागताच त्याची स्तीति भंगली. इकडे लोक परत येऊन रडत चक्रधरांना हकीगत सांगू लागले. 'आणि गोसावी हास्य केले :' लोकांना वाटले, गोसाव्यांनीच मृतास जिवंत केले. (उ. भा. २ : २५३) डखले या शिष्याची त्यानी जिवंतपणीच 'कारट' क्रिया 'अंत्य क्रिया' करविली. तेव्हा दाइंबास उद्देशून ते म्हणाले, 'भोजेयाः देखिलें गाः डखलेयासि कैसी नोवरकळा साजति असे.' (उ. भा. २ : ३३१) अस्पर्श स्थितीत असलेल्या उमाइसेच्या कपाळी आपला अंगठा लावून चक्रधर म्हणाले, 'माझ्या अंगठचाला तू विटाळ केलास. आता हा लोणारा नेयावा लागैल गाः केदारा नेयावा लागैल : मलिनाथा नेयावा लागैल.'' (उ. भा. २ : ३३६) दैनंदिन जीवनातील अनेक प्रसंगातून स्वाभाविकपणे आपले तत्त्वज्ञान शिष्यांच्या मनावर ते कसा बिबवीत याचे हे एक चांगले उदाहरण आहे. गुरुत्वाच्या अधिकार-वाणीपेक्षा सहानुभूतिपूर्ण विनोदातून मिळणारी ही शिकवण प्रभावी ठरत असावी यात शंका नाही.

एथ सरण आलेया काइ मरण असे

सर्व प्राणिमात्रांविषयी अथांग करुणा भरून राहिलेल्या चक्रधरांनी अहिंसेचा पुरस्कार करावा हे स्वाभाविक होय. एका घाबरलेल्या सशाचे पारध्यापासून केलेले संरक्षण या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. 'हां गा : ए रानी असति : पाणी पीति : यातें तुम्ही कां मारा ?' (एकांक : २३,) असा प्रश्न त्यानी त्या पारध्यांना विचारला. घोडाचडीच्या शिष्यांनी गावाला आग लावल्याचे पाहून भूतहिंसा झाली म्हणून त्यांनी त्याना दोष दिला. (एकांक : २०) कृतीने तर नाहीच, पण शब्दानेही कुणाचे अंतःकरण दुखावणार नाही इकडे चक्रधर पूर्ण लक्ष देत. 'प्रियवक्ताहोआवे' हा आदर्श त्यांच्यापासूनच घेण्यासारखा होता. एके दिवशी गुंफेत निघालेली इंगळी कोणास चावेल म्हणून





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

मारून बाहेर टाकावयास निघालेल्या आउसेस सर्वज्ञांनी म्हटले, 'सर्वा भूतां अभए देयावें कीं :' (उ. भा. १ : ३९.) छीनपापीस असताना एक गुंफा बांधण्यासाठी चिखलाची गारी केली होती; पण ती सर्व मुंग्यांनी भरलेली पाहून चक्रधरांनी दुसरी गारी करण्यास सांगितले. ते म्हणाले, 'एथची सेवा ते भूतां अविरोधें करावी कीं गा : ' (उ. भा. १ : ७१) एकदा सायंकाळचा पूजावस्वर झाल्यानंतर गोसाव्यांच्या ओटचावर विंचू निघाला. तो त्यानी वस्त्राने धरून बाहेर टाकण्यास बाइसेस सांगितले. (उ. भा. १ : २०५.)

नामकरण

आपल्या शिष्यांना विशिष्ट संदर्भानुसार विनोदी नावे ठेवण्याची चक्रधरांना आवड होती. गुंफा बांधण्यासाठी झाडावर चढून फाटे काढणाऱ्या नागदेवास ते 'वानरेया' म्हणत. दाइंबाने मर्दना करताना भोजराजाची गोष्ट सांगितली. त्याचे नाव त्यानी 'भोजा' ठेवले (उ. भा. २ : ३८३.) नाथोवासानी नाथो कोरोच्या घरी आलेल्या मंडळिकांची हकीगत चक्रधरांना सांगितली. तेव्हा 'तो तेथिचा मंडळिक : तुम्ही एथिचे मंडळीक' असे म्हणून 'मंडळीक' या नावाने त्याला ते संबोधू लागले. (उ. भा. २ : ३८४.) मार्कंडाने सर्वज्ञांचे दर्शन घेतल्यानंतर त्याने आपले नाव 'भास्कर' असल्याचे सांगितले. तेव्हा सर्वज्ञ म्हणाले, 'भानु भास्करू : तेजू : मार्कंडः राणदेविचा कांतु ' अशी पाच नावे ठेवून मार्कंड या नावाने ते त्याला बोलावू लागले. (उ. भा. २ : ३८५.)

दुःखशमन– व्याधिग्रस्तांना दुःखमुक्त करण्यासाठी चक्रधर झटत. त्याना विविध उपाय सुचवीत. पानु नायकाला वारा अजिबात सहन होत नसे आजूबाजूस शेगड्या ठेवून तो बसे. त्याला शेगड्या काढून ठेवण्यास सर्वज्ञांनी सांगितले. त्यावेळी त्याला सुखाची झोप आली. नंतर आंगावरील जाडी पासोडी क्रमाने काढून टाकण्यास सांगितले आणि त्याचे व्यथाहरण झाले (पू. भा. २ : २२२.) एके वेळी पानुनायकाने म्हटले, 'वायु गेला : पर दीपन नाही.' त्याला उपाहार तयार करण्यास सांगून सर्वांसमवेत त्याला वाढले. रात्रीही त्याला खूप भूक लागली. अशाप्रकारे गोसाव्यानी त्याला दीपनशक्ती दिली. (पू. भा. २ : २२३) लळिताइसा नावाच्या स्त्रीच्या पायास काळस्फोट झाला असता चक्रधरांनी तो फोडून त्यात पीक घातली. त्यामुळे तिची व्यथा नाहीशी झाली. एरव्ही ती जगली नसती. (पू. भा. २ : २७५)

आहार- श्री चक्रधर हे आहाराच्या बाबतीत गोविंदप्रभूंइतके चोखंदळ नसले तरी त्याना सात्विक श्वेत उपाहार आवडत असल्याचे दिसते. या श्वेत उपाहारात तांदुळाचा भात, तांदुळाची खीर, घाऱ्या, अमृतफळे, खांडवे, दहिवडे, कालण, दूध, दही इ. चा समावेश असे, गोंड लोकांची भात शिजवण्याची पद्धतही त्याना अवगत होती. 'वेळवाच्या कांडोऱ्यात तांदूळ घालून डांबीर, व सेणमाती लावून अग्नीत घातला जाई' (एकांक : २२.) रावसगावी गेले असता त्यानी 'पाणीभातु बावुळसेंगा ' असे आरोगण केले. (एकांक : ७३.) भोगनारायणी असताना त्यानी दूधकरट पाणीभाताची आरोगणा केली. (पू. भा. १ : २.)

कथाकथन-विशिष्ट तत्त्वसूत्र शिष्यांच्या मनावर बिंबविण्यासाठी प्रापंचिकांच्या जीवनातील दृष्टान्त साध्या, सोप्या पण आकर्षक पद्धतीने सांगण्याची चक्रधराची पद्धती होती. 'ऐसी कुहिली अविद्याः परि तेही न संडवे' हे सूत्र त्यानी एका मोळीविक्याच्या दरिद्री जीवनाचा व त्यातील विषयसेवनाच्या इच्छेचा दृष्टान्त देऊन मार्मिकपणे सांगितले आहे. (उ. भा. २ : ३९३.) कथाकथनाची त्यांची हातोटी त्यानी सांगितलेल्या कावळा – चिमणीच्या सर्वप्रसिद्ध कथेतही लक्षात येते.

चक्रधरांची चौपदी– उमाइसेला गाता येते हे ऐकल्यानंतर चक्रधरांनी तिला गाण्याचा आग्रह केला. महदाइसेनेही 'तु गासील तरि बाबा गाइल' असा आग्रह केल्यानंतर उमाइसेने म्हटले,

"बापु रे मोरी अवस्था लो : जाहां जावों ताहां आपु सरीसा : तवं कोई न करी : मोरी चींता : "

–यावर चक्रधरांनी धनाश्री रागातील चौपदी गाइली (उ. भा. २ : ३११) त्यांची ती चौपदी अशी आहे :–





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

मूळस्थानीं भीड बांधो हो जोइ : जेंविना काळकळाइ : गुरुवचने वोडियाणा दृढ बांधो : जेंविना चंचळ होइ ॥ ध्रु. ॥ गोरक्षी हो : सुनिबंधीं : स्थिरु होइ : जेणे तुम्ही जाया : सोपरि मारो : वैरु आनु नाहीं कोइ ॥ १ ॥ पांचै पंचाएन : पांचै जान हो : धावति आन आन स्थानीं : उन्मनीं कारणे नीज मुनी लीन : ना ते मारिएले नीजस्थानीं ॥ २ ॥ पवन पूरो मन स्थीर करो : चंद्रा मीळावो भानु : आयागमन यें दुप नीवारो : वूधि राखों आपणा ॥ ३ ॥ भाटीं जातां नीवारो हो : भीडो वाइ वोउजाइ : अलख नीरंजनी लोकर हो : भावा ना भाव होइ ॥ ४ ॥

चक्रधरांची ही चौपदी ऐकून सारे भक्तजन त्यांच्या चरणी लागले.

हरिदेव पंडित गीता-पुराणांचे श्रवण करून निर्माण होणाऱ्या शंका चक्रधरांना विचारीत. एकदा चक्रधरांनी त्यांना 'गोपाळ मंत्रा'चे भेद विचारले. त्यांनी दहा वीस आहेत, पण मी दोन चार जाणतो', असे सांगितल्यानंतर सर्वज्ञांनी त्या गोपाळमंत्राचे सातहजार भेद असल्याचे सांगितले तेव्हा 'द्वापरीचे ते हे गोसावी' अशी त्यांना प्रतीती आली. (पू. भा. १ : १२.) आपदेवोभटाला प्रल्हादविद्येची प्रतीती अशाच एका प्रसंगाने सर्वज्ञांनी आणून दिली. (पू. भा. १ : ४९.)

गोविंदप्रभु आणि श्रीचक्रधर :

श्री गोविंदप्रभु हे चक्रधरांचे साक्षात गुरु. त्यांनीच त्यांचे 'चक्रधर' हे नामकरण केले. आपल्या या विदेही अवस्थेतील गुरुविषयी चक्रधरांच्या अंतःकरणात अपार श्रद्धा होती. त्यांचा नामोच्चार करण्यात, त्यांच्या संबंधातील वस्तूंना स्पर्श करण्यात, ऋद्धिपूरची वार्ता भक्तजनांकडून ऐकण्यात त्याना अतीव सुख वाटे. आपली गुरूची व पंथसंस्थापकाची भूमिका ते अशावेळी विसरून जात व नम्र शिष्याची भूमिका स्वीकारीत. गोविंदप्रभू असतील तेथे आपल्या गुरुत्वाचे पवाडे कोणी गायिलेले त्याना खपत नसे. त्याना आवडतील त्या वस्तू, खाद्यपदार्थाविषयीं चक्रधर आस्थापूर्वक चौकशी करीत. रामयात्रेला निघालेल्या हरपाळदेवानी सेवकांना चुकावून परमेश्वरपूर गाठले. तेथे 'गगनाची वास' पाहणाऱ्या, आपल्याशीच बोलणाऱ्या, श्रीप्रभूंपासून चक्रधरांची ज्ञानशक्तीचा स्वीकार केला. (एकांक: ७) ऋद्धिपुराचे दर्शन होताच वहाणा काढून त्यानी नमस्कार केला. शिष्यांनी जयजयकार केला. श्रीप्रभूंचा महिमा गात ते गेले. गोविंदप्रभूंना खेव देऊन त्यांच्या चरणींची धूळ मस्तकी घेतली. त्यांचे आरोगण पाहण्यातही चक्रधरांना धन्यता वाटे. चक्रधरांना गोविंदप्रभूंनी चाटयांच्या मोगरीने पृष्ठभागावर तीन घाये दिले. तेव्हा बाइसा ओरडली, 'वडिले वावेनि धाकुटा वावा मारिला' तेव्हा चक्रधरांनी तिला 'उगी असा' म्हटले, त्यानी गोविंदप्रभूंची पूजा केली व निऱ्या करून एक वस्त्रदर्शन केले. ते त्यानी निराकरिले. त्या वस्त्राची बाइसेने धूळ झटकली. तेव्हा चक्रधर म्हणाले, हे रज कैसे, हे ब्रह्मादीकां दुर्लभ कीं : बाइसेला सांगून माखान्न, वडे इ. करवून श्रीप्रभूंना अर्पण केले. तेच त्यानाही आरोगण होई. भैरवाच्या मूर्तीशी 'हा कान, हा डोळा, हे नाक, हे निडळ' असे म्हणून केलेला खेळ निश्चल बसलेल्या चक्रधरांशीही केला व 'हा देवो : देवो तु' असे म्हटले. ऐसा देवें देवो प्रकाशिला (पू. भा. १: ३३, ३४, ३५, ३६, ३७) एकदा श्रीप्रभूंचा महिमा सांगत असताना सारंगपंडिताने श्रीप्रभूंच्या दर्शनाची इच्छा प्रकट केली, ती चक्रधरांनी पूर्ण केली. हे दर्शन कसे होते ? 'नाभिचुंबित खाड : मोकळे केसकलाप : मोकळा कासोटा : उत्तरासंगी धोत्र : हास्य करीत : टाळी वात : गगन अवलोकीत : खांडवी चुरीत : श्याम श्रीमूर्ति : ऐसे श्रीप्रभु माळिया वरौनि वीजे करिति :" (पू. भा. १ : ५२) अशीच परसनाएकास गोविंदप्रभूंच्या दर्शनास जाण्याची इच्छा झाली. त्यांनी चक्रधरांकडे परवानगी मागितली. 'तुम्ही परमेश्वरपुरास जाणार आणि मी अडवेन 'हे कसे शक्य आहे ?' त्यानी काही सूचना मात्र केल्या. 'ऐसियाचि निगावें : येणेवेणां जावे. उपेणें न करावें : श्रीप्रभूंचे दर्शन घेयावे : समोर न बैसावे : वाडवेळु श्रीचरणावरि माथा ठेउनि नमस्कारू न करावा : देवतेसि निरोधु होए.'





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

(पू. भा. २ : २०२) परमेश्वरपुरास जाऊन आलेल्या महदाइसेस चक्रधरांनी मोठ्या उत्सुकतेने विचारले, 'बाई तेथे गेलीति : मग काइ करा." तेथील हकीगत ऐकत असताना चक्रधर मधून मधून प्रश्न विचारायचे, अधिक स्पष्टीकरण करायचे. शेवटी ते म्हणाले, 'श्रीप्रभूची सेवा ते अदृष्ट सेवा' (पू. भा. २ : ३५२) नागदेवासही त्यानी श्रीप्रभूंची अशीच हकीगत विचारली. अत्यंत आदरपूर्वक त्यानी ती ऐकली. 'श्रीप्रभु ते निर्गुण ब्रह्म: श्रीप्रभु ते निर्मुक्त वस्तु : श्रीप्रभु ते आत्माराम' असे त्यानी शेवटी निरूपण केले. (पू. भा. २ : ३५६.) भटोबासालाही त्यानी मुद्दाम एकदा ऋद्धिपुरास गोविंदप्रभूंकडे पाठवून दिले. (उ. भा. १ : २) श्रीप्रभूंचे वस्त्र त्यांची उदासीनता घालवीत असे. सर्वांगास त्याचा स्पर्श करण्यात चक्रधरांना धन्यता वाटे. ते वस्त्र इंद्रभटास देताना देवपूजेआधी एक पुष्प त्या वस्त्रास वाहण्यास त्यांनी सांगितले. (उ. भा. १: १५,१२६)

श्रीप्रभूंच्या सेवेत अंतराय पडू नये याचीही चिंता चक्रधरांना असे. एकदा हंसराजा परमेश्वरपुराहून त्यांना भेटण्यास आली. तेव्हा 'तू आलीस तर तेथे कोण' असा प्रश्न त्यांनी तिला केला. आबाइसेला त्यांनी श्रीप्रभूंकडे पाठविले. आणि श्रीप्रभू तुझी सेवा आंगिकारतील असे सांगितले. (उ. भा. २ : २७६) एक भक्तजन श्रीप्रभूंच्या दर्शनास जाताना 'ते विदेही पुरुष' असल्याचे व त्यांना अज्ञात असे काही नसल्याचे त्यांनी सांगितले. (उ. भा. २ : ३०६) एका विद्वानांनी चक्रधरांना त्यांचे गुरु कोण असा प्रश्न केला. तेव्हा चक्रधरांनी दिलेले उत्तर संस्मरणीय आहे. ते म्हणाले, 'गुरु कव्हणी नेणिजे : श्रीप्रभुची थाप एकि घेतली : ते हे आठउनि असे :' (उ. भा: २ : ३८७)

गुरु-शिष्य संबंध :

आपल्या गुरुविषयीचा श्रद्धाभाव, आदरभाव जसा चक्रधरांच्या ठिकाणी होता; तसेच आपल्या शिष्यांच्या, अनुयायांच्या संबंधीचे प्रेमही अपूर्व होते. त्यांच्या हिताची काळजी वाहताना त्यांची मायपित्यांची भूमिका असे. तर त्यांचेशी हास्य-विनोद करताना जणु मित्रत्वाचा स्नेह जागृत होत असे. शिष्यांच्या वैयक्तिक जीवनाला उंच पातळी प्राप्त करून देण्याकरिता आणि पंथाच्या प्रतिष्ठेची जपणूक करण्याकरिता त्यांना बऱ्याचवेळा अप्रिय पण पथ्यकर उपदेश करावा लागत असे. आपल्या अपत्याच्या सुखाची काळजी वाहणारी माता त्याला क्वचित् ताडनही करते; तशी चक्रधरांची भूमिका होती. नवविचारप्रवर्तन करणाऱ्या या पंथप्रवर्तकाने विचार आणि कृती या बाबतीत कटाक्षाने शिस्तपालनावर भर दिला होता. शिष्य-परीक्षा प्रसंगोपात्त ते करीत असत. त्यांच्या निकटवर्ती शिष्यांना तर अशा अनेक अग्निदिव्यातून पार पडावे लागले. म्हणूनच त्यांच्या विचारसरणीचा काटेकोर पुरस्कार करणारा पंथाचा पहिला आचार्य नागदेवांच्या रूपाने लाभला. अज्ञ आणि तज्ञ अशा दोन्ही प्रकारच्या शिष्यांना प्रसंगोचित उदाहरणांनी आपले तत्त्वज्ञान त्यानी समजावून सांगितले. नेणत्या कर्मनिष्ठांचा बुद्धिभेद न करता त्यांच्यातीलच एक होऊन चक्रधरांनी त्याना नवी दृष्टी प्राप्त करून दिली.

देमाइसा आडवांगी बसली असता 'बाइ : गुरुदेवासि पाठी दाखउ नये : ती निघताना सर्वज्ञ म्हणाले, 'बाइ एथ येवों आवडे : तेधवा येइजे' (पू. भा. १:१८) गोसाव्यांची गौर मूर्ती हळदीने गोरी झाली. तशी माझ्या अंगाला लाव म्हणून हट्ट धरणाऱ्या धानाईला चक्रधरांनी गोष्ट सांगितली 'साळैचे घर मेणाचे : काउळेयाचे घर सेणाचे : पाउसाळीं काउळयाचे घर पुरें जाए. साळैचे वाचेः' मग ती उगी झाली. (पू. भा. १:२३) आपणासमवेत झोपणाऱ्या चांगदेवभटांच्या अंगावर ते जाडीचा पालव घालतात. (पू. भा. १ : ३२) चांगदेवभटास आपल्या आईच्या भेटीस जाण्याची आज्ञा देताना ते म्हणाले, 'दीसामध्ये हे वेळा दहावीस आठवीजे : परि दिवसू वंध्यू जावों नेदीजे' (पू. भा. १:७०) एकदा नागदेवभटानी आपल्यास संहिता क्रमु यावा अशी इच्छा प्रकट केली. 'हें होईल हो' या सर्वज्ञांच्या आशीर्वादाने त्याना वेदज्ञान झाले. त्यांचे नंतर 'पदकर नागदेवोभट' असे नाव झाले. (पू. भा. १:७३) गदोनायकाच्या सुटकेसाठी


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

चक्रधरांकडे रिक्त हस्ताने आलेल्या सारंगपंडितास त्यानी 'रिक्तहस्तेन न पश्येत् । राजानं देवतां गुरुम्' अशी ताकीद दिली. (पू. भा १ : ७५) अनंतचतुर्दशीस भटोबासाकडून अनंत करवून पूजा करणाऱ्या आबाइसेस सर्वज्ञ म्हणाले ' अनंत तो काइ सुताचा : बाइ: अनंत तो काइ एवढा : अनंतु तो अनंत की ।।' (पू. भा. १ : १२७.) गोसाव्यांची माळ आपल्याला मिळेल का असा मनोरथ करणाऱ्या गोंदोच्या गळयात त्यानी आपली माळ घातली. (पू. भा. १ : १३३.) एका पर्वणीच्या वेळी अपार लोक स्वामींच्या दर्शनास आले. त्याना दीठीची प्रवृत्ती झाली. तेव्हा आबाइसेने हळदीची दीठि उतरली. (पू. भा. १ : १३४.) परमाणुभव देवाकडे जाऊन त्याचे नाव विचारणाऱ्या पद्मनाभिदेवाने त्याला तुमचा अनुभवो काइ प्रमाणु यतुका ' असे म्हटले. तेव्हा त्याने त्याला बाहेर काढले. चक्रधरांनीही त्याला आत येऊ दिले नाही. अंगाला शेण माती लावून त्यानी परमाणुभवदेवाची त्याला क्षमा मागावयास लावले. (पू. भा. १ : १७४.) पद्मनाभीची माता गौराइसा त्याला बोलावण्यास आली. त्यावेळी चक्रधर म्हणाले, 'आम्ही पद्मनाभीस बोलावले होते काय ? हा एथ असावा : ऐसी काइ एथ चाड पडली असे ? ' (पू. भा. २ : २००) शिष्यसंग्रहाने आपला महिमा वाढविणाऱ्या गुरूंच्या तुलनेने चक्रधरांचे हे निःस्पृह वर्तन अधिकच परिणाम करून जाते. एकदा लखुबाइ झाडीत असताना दादोसच्या अंगावर धूळ गेली. तेव्हा भटोबासाचा व तिचा वाद झाला. त्यावेळी सर्वज्ञ म्हणाले, ' जऱ्ही नावडतीचा जाला : तऱ्हीं बोटें कोण्हांसि दाखउं नयेः ' (पू. भा. २ : २३५) भटोबास व तीकवनाएक यांच्या वादात तीकवनाएकाना गोसावी असे म्हणाले तर ' मी डोई बोडुनि धोत्र फाडुनि उतरापंथें जाए ' अशी प्रतिज्ञा केली. त्यावेळी गोसाव्यानी तिकवनाएकाचे मानले. (पू. भा. २ : २४९) गंगेवर स्नानास गेलेले भक्तजन संध्या करून आले. पण त्यानी टिळे लावले नव्हते. तेव्हा सर्वज्ञ म्हणाले. ' मंडळिका : तुम्ही निच अववेया टिळा उगाळुनी दीयावा : येथ तीथवास जाणवावा : (पू. भा. २ : ३३७.) मठातील हा विधी पुढे मंडळीकाकडेच सोपविण्यात आला. बऱ्याच उशीरापर्यंत झोपणाऱ्या उमाइसेस त्यानी एकदा वाक्ताडन केले. ते म्हणाले, ' बाइ : धायतवं खाइजे : पाहे तंव निजीजे ' (पू. भा. २ : ३४८.) खडकुलीस असताना बाइसेने हुरडा करून त्यात साखर घातली. तेव्हा गोसाव्यांनी त्याचा प्रसाद करून तो सर्वांना वाटला. (पू. भा. २ : ३५८) भेटीस आलेल्या लुखदेवाची, आपलेपणी त्याच्या कुटुंबपरिवाराची ते अगत्याने चौकशी करतात. (उ. भा. १ : ३, ४) गोसाव्यांच्या दर्शनाला एक स्त्री आली. बाहेर पडताना त्यांच्या डोक्यास दारवंठा लागल्याने बाइसाने शिव्या घातल्या. तेव्हा गोसावी म्हणाले, ' बाइ : प्राणियें एथ आलेयां जळतां जावें तरि निवावें कोठें : (उ. भा. १ : ७४.) छिन्नस्थळी असताना गोसाव्यांच्या सभोवती असणाऱ्या स्त्रिया पाहून त्यानी अपशब्द काढले तेव्हा गोसावी कोपले– ते म्हणाले, 'हां तुमचा काइ जीउ : आणि यांचिया काइ जीउलिया : तुमते आन देवो राखिता : आणि याते आन देवो राखिता : ऐसें काइ येथ असे : ' (उ. भा. १ : ८५) विहरणास गेल्यानंतर खेळताना पाइ दगड लागून गोविंदा पडला. तेव्हा गोसावी धावत तेथे गेले व दुखावलेल्या गुडघ्यावर त्यानी पीक घातली. त्यावेळी सारंगपंडित म्हणाले, ' शरपंजरी पडलेल्या भीष्माच्या समाचारार्थ श्रीकृष्ण गेले, तसा हा प्रसंग शोभतो. ' यावर सर्वज्ञ म्हणाले ' काइ गा : पांडचा : पांडित्य कीजताए : ' (उ. भा. १ : ८६) देहगावच्या एका ब्राह्मणाच्या पाच विधवा मुली होत्या. त्यावरून त्यास लोक ' पाचरांडा आला ' असे म्हणत. तो गोसाव्यांच्या भेटीस आल्यानंतर त्यानी त्याला ' तुमच्या पांचगंगा ठीक आहेत ना ' असा प्रश्न विचारला. त्याने त्याला मोठे समाधान झाले. (उ. भा. १ : ८९) श्राद्धास गेलेल्या नागदेव, नाथोभटाना चक्रधरांनी मठात येऊ दिले नाही. 'तुम्ही गुरव ना ब्राह्मण; लोकांच्या श्राद्धाच्या जेवणास का जाता ? ' असा प्रश्न त्याला विचारला व राजमठावरून उडचा घालण्याची शिक्षा त्याना दिली. (उ. भा. १ : १०७) एक गरोदर अनाथ बाई गोसाव्यांकडे आली व मठाची





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

झाडलोट करून राहू लागली. तिच्या बाळंतपणाची सर्व व्यवस्था गोसाव्यांनी नाथोबा व बाइसाकडून करविली. (उ. भा. १ : १३५) मार्कंडाची चोरीची सवयही चक्रधरांनी उघडकीस आणली व बाइसेस सांगितले. ' बाइ : ऐसा असें मार्कंड : तो नीका नव्हे : हा दवडा : ' यावर बाइसेने त्याला शिव्या घातल्या. (उ. भा. १ : १८१.) तहानलेल्या दादोसाठी राणाइसा पाणी आणावयास गेल्याचे पाहून एकटच्या स्त्रीला तशा ठिकाणी पाठवू नये. ' स्वयं दास्यं तपस्विनाम् ' असे चक्रधरांनी सांगितले. (उ. भा. १ : २०८) भटोबासाच्या भेटीस आलेल्या नारोबाचे पायातील काटे काढून, पाय धुऊन त्याला जेवावयास वाढण्यास चक्रधरांनी भटोबासास सांगितले. (उ. भा. १ : २१७.)

दुर्लभा बाइसेचे घामेजलेले अंग धुताना त्यांच्या काखा उघडचा पाहून चक्रधर म्हणाले, ' बाइ : लज्जारूप धर्म तो स्त्रीयांसि रक्षण : ' (उ. भा. १ : २२६) डांगरेश नावाच्या कुत्र्यास ' जा ' म्हणताच त्याने उठून चक्रधरास प्रदक्षिणा घातली व गंगेच्या ओहळात देह ठेवला. त्यावेळी चक्रधर म्हणाले ' तुम्हांपसि वरि हें सुनें चांगः जें एथिचेनि वियोगें जिवों न सकेचिः ' (उ. भा. २ : २९४)

उपदेश

विशिष्ट प्रसंगी सहज संभाषणातूनच चक्रधरांच्या मुखातून तत्त्वसूत्रे प्रकट होत असत. त्यांचे साधे पण अर्थगर्भ शब्द श्रोत्यांच्या अंतःकरणात पक्केपणी उमटत असत. एकदा विहरणास जाताना एक उघडे महात्मे पाहून भक्तजन म्हणाले ' कैसा विरक्त ' तेव्हा चक्रधर म्हणाले, ' यक कीर्ति लागीनि वैराग्य : यक विखयालागि : एक सतेव : सतेव वैराग्य ते निके : ज्ञानेंवीण वैराग्य : ते काइ करावें बापीया : ॥ ' (पू. भा, १ : १७१) इंद्रभटाला एकदा उपदेश करताना ते म्हणाले, ' वैरीयाचा देवो जाला तरि काइ दगडें फोडावा : ' (पू. भा. १ : १८९.) गदोनायकाने ताट भरून अलंकार आणले. अपार द्रव्याने मला ईश्वर प्राप्त होईल का असा प्रश्न विचारला. तेव्हा सर्वज्ञ म्हणाले, आणखी कशानेही ईश्वरप्राप्ती होणार नाही. अनन्यगतिक होऊन ईश्वरास शरण जावे तेव्हाच तो मिळेल. ' (उ. भा. २ : २४२.) रात्रीच्या वेळी दूध घेऊन येणाऱ्या नाथोबास स्थिती झाली आणि त्याने हाक घातली, त्यामुळे नगरात खळबळ माजली. तेव्हा चक्रधर त्याला म्हणाले, ' तुम्ही महात्मे की गा : तुम्ही चतुर्विधा भूतग्रामा अभय देयावे की गा : ' (उ. भा. २ : ३२१.) प्रारंभी विरक्त पण नंतर चक्रधरांना विसरून गेलेल्या छर्दोबास डोक्यावर पाळणा, कडेवर लेकरू, शेळी, स्त्री असा वाटेने जाताना पाहून चक्रधर म्हणाले, ' संगास्तव ऐसे जाले : म्हणौनि : स्तीति वृत्तिअधींना न व्हावे : एका झाडाची सवे न व्हावी : एका स्थानाची सवे न व्हावी : ' (उ. भा. २ : ३५३.) चक्रधरांच्या दर्शनाला आलेल्या पण गर्दी पाहून नमस्कार न करता परत गेलेल्या एकाइसेस चक्रधर म्हणाले, ' बाइ : एका पोरिया कारणे साता-पांचाचा सासुरवासू साहीजे : मा एसना : वीश्वाचा पति परमेश्वरु : तेणेंसी धरणें मांडीलें असे : तरि जगाचा सासुरवास साहीजे की : ॥ ' (उ. भा. २ : ३६५.) अवकाशास जाऊन येणाऱ्या आउसेने चक्रधरांना नमस्कार केला नाही, तेव्हा ते तिला म्हणाले, ' मनिचे अभिलाष नीवर्तले : तरि : शुचि अशुचि ये दोन्ही नाहीं की : ' (उ. भा. २ : ४२७.) एकदा महदाइसेने चक्रधरांना आपण संन्यास देतो म्हणाला होतात तो निरूपावा असा आग्रह केला. त्यावेळी चक्रधरांनी तिला केलेला उपदेश लक्षणीय व त्यांच्या शैलीचा एक उत्तम नमुना आहे. ते म्हणाले, बाइ : उरा इतुकेया पाणियांतु रीगोनि उर्धबाहो होउनि मग फोकरिजे : संन्यस्तोऽहं : संन्यस्तोऽहं : बाइ : तो काए संन्यासुः संन्यासु तो ऐसा कीं जे : राग द्वेष काम क्रोध मद मत्सर यांचा त्याग : याचि नांवे संन्यासु कीं बाइ : ये दशे कार्यसंन्यासु आति : (उ. भा. २ : ४३०.)

' अवतारी चक्रधर '

चक्रधरांचे पांडित्य, भाषा प्रभुत्व विद्वानांना आकृष्ट करी : तर त्यांची सर्व प्राणिमात्रांविषयीची करुणावृत्ती, निःस्पृहता आणि विरक्तता, सामान्यांचे दुःख निरसनाची इच्छा यामुळे सामान्यांना त्यांच्या विषयी ओढ निर्माण होत असे. त्यांच्या रूपाची


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत


द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
अनुक्रमणिका

आणि वाणीची वेधशक्ती सामान्य, असामान्यांना; स्त्रियांना आणि पुरुषांना खिळवून टाकीत असे. पंथप्रवर्तन करून नवा मार्ग दाखविणाऱ्या चक्रधरांच्या या लौकिक स्वरूपाबरोबरच त्यांच्या ठिकाणच्या अलौकिकत्वाचेही दर्शन वेळोवेळी होत असे आणि म्हणूनच एक 'अवतारी पुरुष' असा श्रद्धाभाव भक्तजनांचे ठायी दृढ झाला होता. आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक तापांचा परिहार चक्रधरांचे कडून ज्यांचा ज्यांचा झाला, ज्याना ती प्रतीती आली त्यानी तर स्पष्टपणे चक्रधरांना परमेश्वरावतार म्हटले व मानले. महानुभाव पंथाच्या अवतारी पुरुषांच्या 'पंच कृष्णां'च्या मालिकेत चक्रधरांचे स्थान महत्त्वाचे आहे. त्यांच्यातील दैवीसामर्थ्याची प्रतीती जसजशी येत गेली तसतशी त्याना 'सर्वज्ञ' 'ईश्वर' 'देव' अशी अभिधाने भक्तजनांकडून मिळत गेली. प्रारंभीच्या काळात चक्रधरांनी स्वमुखाने याविषयी काही सांगितल्याचे दिसत नाही. नंतरच्या काळात त्यानी भक्तजनांच्या प्रतिक्रिया विनयाने सांगितल्या आहेत; तर शेवटी शेवटी त्यानीही प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे स्वतःचे अवतारी स्वरूप सूचित केले. काही ठिकाणी तसे स्पष्टपणेही सांगितले. ज्याना त्यांच्या अद्भुत सामर्थ्याची प्रतीती आली किंवा ज्यानी त्यांचे हे सामर्थ्य जाणले, त्याना वाच्यार्थाने त्यांचे स्वरूप सांगण्याची आवश्यकता नव्हती; परंतु भाविकांना तसे उघड सांगितल्याखेरीज समाधान नसल्याने अखेरीस स्वतः चक्रधरांना आपले स्वरूप स्पष्टपणे सांगणे आवश्यक झाले असावे.

चक्रधरांच्या जीवनातील स्थित्यंतरांचे अवलोकन केले तर असे दिसून येते की प्रारंभीच्या काळातील त्यांच्या जीवनातील आमूलाग्र परिवर्तनाने ते बव्हंशी अंतर्मुख झाले होते. श्री गोविंदप्रभूंचे शिष्यत्व स्वीकारल्यानंतर आणि श्री दत्तात्रेयप्रभूंचे दर्शन झाल्यानंतर त्यांच्यातील सिद्धावस्था प्रकट झाली आणि अधिकारवाणीने ते समाजाला उपदेश व मार्गदर्शन करू लागले. 'लीळाचरित्रा'च्या उत्तरार्धात प्राधान्याने त्यांच्या उपदेशाच्या अनेकविध स्मृती समाविष्ट झालेल्या आहेत. प्रारंभीचे अपरिग्रही, एकांतवासी चक्रधर आता शिष्यसमुदायात आणि लोकातात राहू लागले. वांधली सोडविण्याचे आणि वुडती काढण्याचे कार्य त्यानी प्रारंभिले. लोकस्थितीचे सूक्ष्म अवलोकन, मौनावस्थेतील चिंतन, गुरूचा आशीर्वाद यांतून प्रस्फुरित झालेले तत्त्वज्ञान त्यांनी सांगण्यास सुरवात केली.

चक्रधरांच्या अवतारी स्वरूपाचे आणि दैवी सामर्थ्याचे दर्शन घडविणाऱ्या अनेकविध लीळा भक्तजनांनी सांगितल्या आहेत. 'एकांका'त एका म्हातारीच्या गुरे राखणाऱ्या मुलाचा ज्वर चक्रधरांनी स्वीकारला आणि तिची चिंता दूर केली. (३३) वाघाच्या पिलांशीही काही वेळ त्यांनी खेळ केला. त्यांच्याकडे दृष्टिक्षेप करताच ती पिले त्यांच्यापुढे मौळी टेकून वसली. (४१) गोसाव्यांना नेहमी पाणिपात्र देणारी वामनपेंढ्याची पत्नी निवर्तली, तेव्हा स्मशानात जाऊन त्यांनी तिला जिवंत केले. (४३). एकांकातील विदेहावस्थेत ते उकिरड्यावर पहुडायचे आणि गरम राख अंगावर टाकली तरी त्यांना छान झोप लागावयाची. (४८) वटेश्वरी असताना रात्री दोन सर्प झुंजत झुंजत त्यांचे वक्षस्थळावर पडले. ते दोन्ही हातानी धरून त्यांनी फेकून दिले. (५७) अटीतटीने झुंजणाऱ्या दोन रेड्यांचा रोख चक्रधरांच्या अवलोकनाने निवर्तला व ते दोघे दोन मार्गांनी निघून गेले. (६८) गोसाव्यांनी अचाट वेधवती स्वीकारल्यानंतर कित्येक राजे व थोर पुरुष त्यांच्या दर्शनास येऊ लागले. महदाश्रम आणि ब्रह्मसानू यांना हे आवडले नाही. त्यांनी विषमिश्रित फोडी शिष्यांकडून चक्रधरांना खावयास दिल्या, पण त्यांचा काही परिणाम झाला नाही. तेव्हा चक्रधरांच्या या विरोधकांनाही पटले, की हे 'ईश्वर पुरुष होति : दृष्टी पूडा वीख न म्हाये': (पू. भा. १ : ६०) ब्रह्मसानूने पुन्हा एकदा स्वतःच्या हाताने विषप्रयोग केला, पण तोही वाया गेला. (पू. भा. १ : ६१) भिंगारी असताना लक्ष्मीदेवाची भूतबाधा त्यानी नाहीशी केली. (पू. भा. १ : १६०)

एकदा भटोबासास पाठशिवणी करावयास सांगून चक्रधर पळत सुटले ते अचानक अदृश्य झाले व थोड्या वेळाने प्रकट झाले. (पू. भा. २ : २२८(





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

पोट दुखणाऱ्या गौराइसेस कंठीचे पवीते (जानवे) उदरी बांधावयास दिल्यानंतर तिची सुलभ प्रसूती झाली. (पू. भा. २ : २३६) सर्पदंश झालेल्या एका माळचास त्यानी मृत्यूच्या तडाख्यातून सोडविले. (उ. भा. १ : १०) आउसेने एका कुत्र्यास दगड मारताच ते केकाटले, तेव्हा चक्रधरांची आपले मस्तक दाबून धरले. त्यावेळी तिने प्रश्न केला, 'सूनें हाणितलेया आपण मुकुट धरिला. तरि आपण काइ सर्व व्यापका होइजैल:' सर्वज्ञ म्हणाले, 'होइजैल : मां नाएका : ' (पू. उ. भा. १. ५०) जिव्हारोग झालेल्या एका माळिणीस त्यांनी रोगमुक्त कले. (उ. भा. १ : ६०) एकदा निरूपण करीत असताना खळाळाचा आवाज येत असल्याने निरूपण प्रवेशन होईना. त्यावेळी त्यांनी आउसेस खळाळावार वस्त्र अंथरण्यास सांगितले. त्यानंतर आवाज येणे थांवले. वस्त्र काढल्यानंतर परत तो सुरू झाला. त्यावेळी गमतीने चक्रधर म्हणाले, ' हे आउसेचें सामर्थ्य गा.' (उ. भा. १: ८१) देवद्रोणी एकटेच चक्रधर गेले असता देवतांकडून त्यांची पूजा होत असल्याचा चमत्कार चंद्रदेवाने पाहिला (उ. भा. १ : ८३) पाठकाचे भाचे उपासनी हवन करीत असताना यज्ञकुंडातून गोसाव्यांचा 'वरवा श्री करू नीगाला,' (उ. भा. १ : १०१) एकदा मध्यरात्रीं मठावर दुर्गाच्या पाळीवर चक्रधर उभे राहिले असताना त्यांचेपासून प्रकाश पडलेला रेदू नायकाने पाहिला. त्याना आश्चर्य वाटले. (उ. भा. १ : ११०,) गळनींवास ते गेले असताना निंबाच्या ठिकाणी असणारे भूत त्यानी नाहीसे केले. (उ. भा. २ : २५२) वामदेवाला त्यानी एकदा भूतसृष्टी दाखविली. (उ. भा. २ : २८४.) श्रीमुखींचे तांबूल उंबरठयावर घातले असता त्याला अंकुर फुटल्याचे पाहून सारंगपंडित म्हणाला, ' जी जी : गोसावीयांचा ठाइं सकळ वीद्या असेति : ' (उ. भा. २ : ३५६.)

भविष्याची चाहूल :

श्री गोविंदप्रभु आणि चक्रधर या उभयता-गुरु-शिष्यांना चांगले अंतर्ज्ञान होते. भविष्याची चाहूल त्याना आधीच लागे आणि तशी पूर्वसूचनाही ते देऊन ठेवीत. भक्तांच्या मनात चाललेल्या व्यवहाराचीही ते अचूक कल्पना देत आणि त्यामुळे सर्वांनाच मोठे आश्चर्य वाटे. देमाइसेने एकदा म्हटले, 'ऐसे गा आमचे गोसावी : आपुलें ईश्वर्यें जाणों नेदिति.' (भा. २ : २०३) एकदा आपलो जुगारात हरला, तेव्हा त्याची आई रागावल्याने तो गोसाव्यांच्या दर्शनास आला. त्याला कावरा बावरा पाहिल्यानंतर महदाइसा म्हणाली, 'कांरे बा : ऐसा ' तेव्हा चक्रधर म्हणाले, ' बाइ : हा जूं खेळिनला : जूं हारविलें : यांची माता कोपली' (पू. भा. २ : २४५) चक्रधरांशी बोलताना महदाइसा चातुर्याने त्यांच्या पूर्वजीवनाची माहिती करून घेई. त्यावरून तिची खात्री झाली की आपले गोसावी म्हणजेच द्वारावतीकर चांगदेव राउळ ! ही गोष्ट तिने आबाइसेला सांगितली पण दुसऱ्या दिवशी 'तैंशास्थानीं तैशीया तैसीया गोष्टी न कीजति की ' असे चक्रधरांनी तिला सांगितले. त्याना आपले बोलणे समजल्याचे पाहून महदाइसेस आश्चर्य वाटले. (पू. भा. २ : २५०.) एकदा पारावर बसले असताना जवळच्या कोनटयाकडे बोट दाखवून चक्रधरांनी 'एथें एका रायाचे नवघट द्रव्यां असति' असे सांगितले. (पू. भा. २ : ३१६.) एकदा इंद्रभटास त्यानी 'गावात काय विशेष वार्ता?' असे विचारले. त्यावर तो ' काही नाही जी ' म्हणाला. तेव्हा चक्रधर म्हणाले,' 'वार्ता कैसी नाही : राज्यांतर जाले : रामदेवो रावो राजीं बैसला : आमणदेवो खाली उतरीला : देवगीरी पालटीली : हा नव्हे लोकु पळतु असे : जा : वार्ता शोधा : ' इंद्रभटाने शोध केला तेव्हा गोसाव्यांनी सांगितलेली वार्ता खरी असल्याचे त्याला आढळले. (पू. भा. २ : ३४३.)

चक्रधर : चांगदेव राउळ :

आपल्या ठिकाणचे 'ईश्वरत्व' कित्येकप्रसंगी चक्रधरांनी आपल्या शिष्यांना जाणवून दिले. एकदा उपाध्यांसमवेत गंगातीरावरून जात असताना त्यांची सावली जळात पडली, त्यावरोबर तळीची जळचरे वर आली. त्यावेळी श्रीकृष्ण यमुनातीरावरून जात तेव्हा पाताळगत जळचरे त्यास पाहण्यासाठी वर येत असे ते वेधाचार्य होते ' असे चक्रधरांनी





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सांगितले. (पू. भा. २ : २९०.) विरोधकांची निंदानालस्ती कानावर आली तरी ते स्वस्थ राहात. (पू. भा. २ : २९४.) तीकवनायकाच्या घरचे श्राद्धाचे जेवण आधी ब्राह्मणांना वाढल्याखेरीज त्याने गोसाव्याना दिले नाही. महदाइसेने जरी त्याना ईश्वर मानले तरी तो तसे मानावयास तयार नव्हता. यावर चक्रधर म्हणाले, वाइ : हे काइ ब्राह्मण : की क्षेत्री : की वैश्य : की शूद्र : हे नेणिजे की बाइ ' ' त्यांच्या या उद्गारातील मर्म लक्षात न आल्याने तीकवनायकास आपले ' जैत्य ' झाले असे वाटले. (पू. भा. २ : २४८.) एकदा विहरणावरून येताना सत्यादेवीच्या देवळात ते गेले. तेव्हा तेथील चाटचांनी त्याना ' चांगदेवो राउळो या : चांगदेवो राउळो या : ' असे म्हटले. (पू. भा. २ : ३११.) चक्रधरांचा भव्य सत्कार व स्वागत वल्हेग्रामीच्या लोकांनी केले. त्यांचा जनमानसावरील प्रभाव लक्षात येण्याच्या दृष्टीने हा प्रसंग संस्मरणीय आहे. त्या गावच्या लोकांनी घरोघरी सडे-संमार्जने केली. चौक रंगमालिका भरल्या. गुढ्या उभारल्या. वेशीच्या दारावर तोरण बांधले. असे सारे नगर शृंगारले. सुवासिनींनी त्यांना ओवाळले. त्यांच्या थाळचात गोसावी आपल्या जवळचा विडा घालीत. एकाचा विडा एकास देत. (पू. भा. २ : ३०४.)

लोकापवाद

चक्रधरांच्या सिद्धावस्थेतील समभाव ध्यानात न आल्याने त्यांच्या चारित्र्याविषयी लोकप्रवाद निर्माण झाले. आत्यंतिक विरक्तीने सर्वसंगपरित्याग करून, राजवैभव आणि अनुरक्त पत्नीचा त्याग करून बाहेर पडलेल्या चक्रधरांचे पूर्वजीवन लक्षात घेऊन लोकप्रवाद निर्माण झालेल्या प्रसंगांचा विचार झाला पाहिजे असे वाटते. त्यांच्या रूपसौंदर्याचा अभिलाष धरणाऱ्या स्त्रियांनाही त्यानी परतवून लावले होते आणि त्यांच्या शरीरात प्रवेश करणारे चांगदेव राउळ हे तर कामाइसेच्या वासनापूर्तीचा प्रसंग टाळण्याकरिता देहमुक्त झाले हेही लक्षात घेतले पाहिजे. नागनाथाच्या देवळात चक्रधर असताना सायंकाळचे वेळी एक स्त्री त्यांची अभिलाषा धरून आली, तेव्हा त्यानी तिला आत येऊ दिले नाही. ती रात्री बाहेरून मोठचांदा रडू लागली, तरीही ते बाहेर गेले नाहीत. (उ. भा. २ : ३५२.) पुत्रप्राप्तीच्या इच्छेने आपल्या वडील व धाकटचा पत्नीस चक्रधरांकडे पाठविणाऱ्या ठाकुराची इच्छाही त्यानी पूर्ण केली नाही. आउसा ही त्यांची शिष्या विरक्त, स्त्री-पुरुषभाव नष्ट झालेली अशी होती. तिचा हा भाव पारखण्याकरिता गोसाव्यांनी काही गोष्टी केल्या. चौबाराहून वृधा संगमास ते आउसेच्या पाठीवर बसून गेले. लोकांना त्यांचे हे वर्तन चमत्कारिक वाटले (उ. भा. २ : ४२१.) जळतें स्मशान बिंझविण्यास त्यानी नागदेव आणि आउसा यांना सांगितले. ती भिऊ लागली. तेव्हा तिचे वस्त्र हिरावून त्यानी तिला स्मशानात बसविली. तिचे भय नाहीसे झाल्यावर तिच्या अंगावर ' फाळुके घालां गा ' असे त्यानी सांगितले. भटोबासांनी मग तिला वस्त्र दिले. (उ. भा. २ : ४२२) काही नग्न मुलींना विवस्त्र होऊन क्षेमालिंगन देण्यास त्यानी आउसेस सांगितले. आणि तिला नग्न नृत्यही करण्यास सांगितले. (उ. भा. २ : ४२३, २४) त्यानंतरच्या एका प्रसंगी चक्रधर नागदेवास आउसेबाबत म्हणाले, ' देखिले गा : वानरेया : पोरी आउवेसि : मी स्त्री ऐसी : बूधिही नाही : पूरुषु ऐसीचि बूधि : स्त्रीत्व हे उछेदौनि गेले. ' (उ. भा. २ : ४२६) यादवांच्या राजघराण्यातील स्त्रियाही चक्रधरांच्या भजनी लागल्या होत्या. ' एथ नरनारी समानचि वेधु ' अशी चक्रधरांची अवस्था होती. ब्रह्मचारी देवाच्या गुंफेपुढील अंगणात सडा घालणाऱ्या स्त्रीने त्याना क्षेमालिंगन दिले. सारंगपंडिताची पत्नी उमाइसा हिची चक्रधरांवर दृढ श्रद्धा होती. याचे सारंगपंडितास वैषम्य वाटे. त्यांची मुलगी धानाइसा हिला खेळविण्यात, तिला गोष्टी सांगण्यात चक्रधरांना आनंद वाटे. हेमाडपंताची परित्यक्ता पत्नी देमती ही चक्रधरांच्या भजनी लागल्यामुळे त्याच्या मनात द्वेष निर्माण झाला. एका तेलीणीच्या खाटेवर चक्रधरांचे झोपणे किंवा साधेला जलविहारासाठी बोलाविणे या गोष्टीही लोकांच्या प्रवादाला कारणीभूत ठरल्या. त्यांच्या रूपसौंदर्याने अनेक स्त्रिया आकृष्ट होत, याचा चक्रधरांना खेद वाटे. त्यानी





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

'प्राणियासि यातेंहीं देखौनि विकारूं भोगूं आवडे' असे उद्‌गार याच दृष्टीने काढले. त्यांच्या समवेत बाइसा, महदाइसा सारख्या वृद्ध स्त्रिया असल्यातरी लोक भकतील याची चक्रधरांना जाणीव होती. 'तुम्ही सात बाइया : हे एकले बोडिके : तरि लोकविरुद्ध की :' असे त्यानी स्पष्टपणे सांगितले होते. चक्रधरांना लोकप्रवादाची जाणीव होती आपले चारित्र्य निष्कळंक राहावे यासाठी ते घेत असलेली काळजी त्यांच्या अनेक उद्‌गारातून प्रकट झाली आहे. आदर्श गुरुमूर्ती आपल्या विचारांप्रमाणेच आचारातही साकार करण्याचा त्यानी प्रयत्न केला. त्यांच्या शिष्यांनीही लोकप्रवादाच्या या स्मृती मोकळेपणाने, श्रद्धाभावाने सांगितल्या आहेत. त्या घटना स्मृतिगत होईपर्यंतच्या काळात चक्रधरांविषयीचे किल्मिष लोकमानसातून नाहीसे होत चालले होते असा याचा अर्थ आहे.

अवयवछेद व उत्तरापंथे गमन :

चक्रधरांची लोकप्रियता वाढू लागल्यानंतर विरोधकांनी त्याना वेळोवेळी छळण्याचा, त्याना नष्ट करण्याचा प्रयत्न सुरू केला. समाजात व राजकीय क्षेत्रात प्रमुखस्थानी असलेल्या व्यक्तींचा यात पुढाकार होता. एके दिवशी काही सैनिकांनी चक्रधरांच्या मठावर हल्ला केला, तेव्हा नागदेव त्यांच्याशी ढालतरवारीने झुंजू लागले. गोसाव्यांनी त्याला त्यापासून परावृत्त केले. सैनिकानी मठातील साहित्य लुटले आणि 'हेमाडपंतानी बोलावणे पाठविले आहे' असे सांगून गोसाव्यांना ते पैठणास घेऊन गेले. त्यांच्या वियोगाने दुःखित झालेल्या बाईसाने नदीत देहविसर्जन केले. पैठणास त्यांच्यावर स्त्रियांना वेध लावण्याचा आरोप ठेवण्यात आला. सारंगपंडिताने स्वामींच्या विरुद्ध साक्ष दिली. आणि शेवटी शिक्षा म्हणून चक्रधरांचा कावसेनाच्या देवळात अवयवछेद करण्यात आला. नाक कापण्यात आले. स्वामींनी ही लीळा स्वीकारल्यामुळे त्यांच्या शिष्यांना स्वाभाविकच दुःख झाले. याचा बदला घेण्याची भावना दिसताच 'तुम्हा मारिता पूजिता समानचि होआवा की गा :' असा त्यानी त्याना उपदेश केला. स्वतःच्या कृतीने विरोधकांचे कृत्य त्यानी पराकोटीच्या उदारतेने पोटी घातल्याचे दिसून येते. त्यांच्या सुंदर श्रीमूर्तीची ही विटंबना शिष्यांना सहन होत नसे. त्यामुळे 'मुख उजळ करावे' असा आग्रह त्यानी स्वामींजवळ धरला. शेवटी तीन दिवसांचा एकान्त पत्करून स्वामींनी अवयवस्वीकार केला, तेव्हा शिष्यांना मोठा आनंद झाला. पण चक्रधरांनी आता प्रयाणाचा मनोमन निश्चय केला होता. त्यामुळे तसे सूचक उद्‌गार त्यांचे मुखातून वारंवार निघू लागले. आपल्या म्हाइंभट महदाइसा सारख्या शिष्यांना त्यानी बोलावून घेतले. आपले विरोधक आता केवळ अवयवछेदावर संतुष्ट राहणार नाहीत याची त्याना कल्पना असावी. त्यामुळे पंथीय कार्याच्या दृष्टीने त्यानी निरवानिरव सुरू केली. उपदेश केला. नागदेवास पंथाच्या आचार्यपदी स्थापिले. विरोधक अर्थातच स्वस्थ बसले नव्हते. राजापर्यन्त चक्रधरविषयक तक्रारी त्यानी पोचविल्या आणि शेवटी चक्रधरांचे 'वोखटे' करण्याची आज्ञा झाली. महदाइसेस चक्रधर म्हणाले, 'हे आपणयांते राखों न शके : मा : तुमते काइ राखैल ?' (उ. भा. २ : ४६३.) शिष्यांना त्यानी 'वचनरूप परमेश्वरा'ची आठवण दिली. (उ. भा. २ : ४७६.) शेवटी त्यांच्या कल्पनेप्रमाणे 'रायाचा हाकारा' आला. शिष्यांना त्यानी गोविंदप्रभूंकडे सोपविले. त्यांची दांडी पैठणकडे गेली. तेथे हातियाळेच्या तळचावर मारेकऱ्यांकडून त्यांचा शिरच्छेद झाला अशी आख्यायिका आहे. तर दुसरी आख्यायिका अशी आहे– राजसेवकांनी मारहाण केल्याने भटोबास 'ना जी : हें मज पाहावेना' असे म्हणून निघून गेले. चक्रधरांनी आउसेस सांगितले होते, 'आता हें म्लेच्छामध्यें असैल : उतरापंथे गमन :' त्याप्रमाणे त्यानी उतरापंथे गमन केले. बींझा डोंगराच्या घाटावर त्याना गंगातीरीचे चाटे भेटले ते महादाइसाचे भाचे होते. तेथून 'गोसावी उजवीए बीजें केलें :' ते म्लेंच्छात राज्य करीत असल्याचे त्या चाटचांनी स्वामींच्या भक्तजनांना सांगितले. त्यामुळे सर्वांना दुःख झाले. भटोवास म्हणाले, 'आता असंनिधानीं सर्वज्ञें म्हणीतले ते करावे' (उ. भा २. : ४८८.)





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

त्याप्रमाणे नागदेवांनी चक्रधरांनी सोपविलेली पंथ-कार्याची धुरा उचलली.

प्रधानपुत्राचा पंथप्रवर्तक :

एका प्रधानपुत्राचा पंथप्रवर्तक झालेल्या थोर व्यक्तीच्या जीवनाचा हा थोडक्यात आलेख आहे. ऐहिक जीवनातील सुखोपभोगात यथेच्छ डुंबणाऱ्या या व्यक्तित्वाला परमेश्वरी स्पर्श होताच ते अंतर्बाह्य बदलून गेले. हरपाळदेवाचा उभयदृश्यावतारी चक्रधर बनला. चांगदेव राउळांचा हरपाळदेवाच्या शरीरातील प्रवेश हा त्या शरीरधारी व्यक्तीचे देहधर्म घेऊनच झाला; पण त्या दिव्यात्म्याच्या वास्तव्याने पूर्वीची देहकळा बदलून तिने परमार्था-कडे वाटचाल सुरू केली. विलासी प्रधानपुत्राच्या जीवनाला वळण देणारा प्रसंग घडून त्याच्या ठिकाणी आत्यंतिक विरक्तता निर्माण झाली. एकाकी निःसंगिता त्याने स्वीकारली. देह व प्रपंच-विषयक भान सुटले. एकाकी भ्रमणाची अवस्था सुरू होऊन अंतर्बाह्य जग आणि मन यांच्या युद्धाचा प्रसंग सुरू झाला. श्रीगोविंदप्रभु यांच्या उपदेशाने व श्रीदत्तदर्शनाने जीवितकार्याचे भान आले आणि 'उरलो उपकारापुरता' या अवस्थेतील चक्रधरांचे पंथप्रवर्तनाचे कार्य सुरू झाले.

चक्रधरांची परिणत अवस्था :

चक्रधरांच्या 'लीळाचरित्र' या जीवनचरित्राचे पंथीय पद्धतीने एकांक, पूर्वार्ध व उत्तरार्ध असे तीन भाग मानण्यात येतात. व स्मृतींचे विशिष्ट टप्पे त्या अनुषंगाने मांडण्यात येतात; परंतु चक्रधरांच्या एकूण जीवनाचा विचार केला तर प्रधानपुत्र हरपाळदेव, चांगदेव राउळांच्या देहप्रवेशाने पुनर्जन्मित व एकाकी भ्रमण करणारा हरपाळदेव, गोविंदप्रभूंच्या उपदेशाने व श्रीदत्तदर्शनाने जीवित-ध्येय गवसलेला चक्रधर आणि अधिकारवाणीने जीवनाचा नवा मार्ग दाखविणारा पंथप्रवर्तक चक्रधर अशा त्यांच्या जीवनाच्या चार अवस्था स्पष्ट होतात. एकांक सोडला तर त्यांच्या आयुष्यातील अखेरच्या आठ वर्षांच्या कालखंडातील स्मृतींचाच समावेश प्राधान्याने 'लीळाचरित्रा'त झाला आहे. ही या तेजस्वी व्यक्तित्वाची परिपक्व अवस्था होती. यात तारुण्यातील प्रक्षुब्धता, साधकाची शंकितावस्था आणि ध्येयसिद्धीची उत्सुकता यातील खळबळ नाहीशी होऊन एक स्थिर शांत व परिणत व्यक्तित्व सामान्यांच्या मार्गदर्शना-करिता सिद्ध झाले होते. त्यामुळेच त्या व्यक्तित्वाचा एकारलेपणा नाहीसा होऊन त्यात संपन्नता आणि विविधता आलेली दिसते. नितळ, स्वच्छ, प्रसन्न आणि उदार अंतःकरणाची अवस्था प्रत्ययास येते. नवीन जीवनमार्ग सांगत असताना त्याचा अहंकार नाही किंवा ममत्व नाही. उच्च पातळीवरील आध्यात्मिक विचारांची जडता त्यांच्या निरूपणात किंवा व्यक्तित्वात नाही. परमेश्वराचे हालते, चालते–बोलते स्वरूप त्यांच्यारूपाने भक्तांसाठी प्रकट झाले होते. मातेजवळ जाण्यात बालकाला वाटणारी निर्भयता चक्रधरांच्या भक्तांनाही प्राप्त झाली होती. आपल्या वर्तनातील स्निग्धतेने आणि वत्सलतेने भाविकांना त्यांनी आकृष्ट केले होते. त्यांचे रूपसौंदर्य हा सामान्यांना वेधून घेणारा गुणविशेष असला तरी त्यांच्या गुण आणि विचार-सौंदर्याने भक्तजनांना त्यांचेठिकाणी खिळवून टाकले होते. चक्रधरांना कोणापासून काही मिळवावयाचे नव्हते. काही संग्रह करावयाचा नव्हता की व्यक्ति वा स्थान यांविषयीची आसक्तीची भावनाही त्यांचे ठिकाणी नव्हती.

आपल्या दीर्घ अशा आयुष्यात घेतलेल्या अनेकविध अनुभवांनी, चिंतनाने, तपस्येने त्यांच्या ठिकाणी बहुश्रुतता आली होती. नवविचारप्रदानांचे सामर्थ्य प्राप्त झाले होते. जीवनाकडे पाहाण्याचा एक निकोप दृष्टिकोन प्राप्त झाला होता. त्यामुळेच त्यांचे संथ, स्निग्ध, संयमी, विरक्त असे व्यक्तित्व साकार झालेले होते. त्यामुळेच त्यांच्याकडून आत्मविश्वासपूर्ण मार्गदर्शन होत होते. सामान्यांना प्रभावित करणारा विद्वत्तेचा शब्दबंबाळ डौल त्यांच्याजवळ नव्हता. त्यांच्या दैनंदिन जीवनातील संभाषणातून साध्या, सोप्या पण अमृतगर्भयानी भरलेल्या शब्दातून जीवनाचे नवदर्शन घडविणारा चैतन्यप्रवाह उसळून बाहेर पडत होता. सामान्यांच्या जीवनातील समस्यांना त्याचा स्पर्श होताच त्या उलगडून सोप्या होत होत्या.





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

गोविंदप्रभु आणि चक्रधर या गुरु-शिष्यांच्या जीवनचरित्रांचा अभ्यास केला तर गोविंदप्रभूंच्या चरित्रात चमत्कारांचे धुके अधिक तर चक्रधर-चरित्रात त्यांची मूर्ती वास्तवाच्या प्रसन्न सूर्य-प्रकाशात चमकत असलेली दिसते. त्याच्या तप-स्येने, जीवनानुभवांतून प्राप्त झालेल्या ज्ञानाने त्यांच्याकडून घडलेल्या गोष्टींना भाविकांनी चम-त्कारांचे स्वरूप दिले असावे. त्यांच्या ठिकाणी दैवी सामर्थ्य असल्याची प्रतीती अनेक स्मृतींतून येते; पण त्यांचा तार्किक उलगडा करण्याची शक्यता चक्रधरचरित्रात जितकी आहे, तितकी गोविंद-प्रभूच्या चरित्रात मात्र नाही. थोर पुरुषांच्या अतर्क्य घटनांचा अर्थ लावता न आल्यामुळे सामा-न्यांना त्यांचे ठिकाणी ईश्वरावतारित्व दिसू लागते. लोक आपल्याला 'ईश्वर', 'देव' असे म्हणत असल्याचा उल्लेख स्वतः चक्रधरांनीच प्रसंगोपात्त केला आहे. चांगदेव राउळांच्या तेजाने भारलेले आणि तपस्येने व गुरुकृपेने उजळलेले चक्रधरांचे व्यक्तित्व दैवी सामर्थ्याच्या वलयाने शोभून दिसते.

सर्वस्पर्शी व्यक्तित्व

ज्या सामान्यांचा उद्धार करावयाचा त्यांच्या सुख-दुःखांशीं, भाव-भावनांशी चक्रधर एकरूप झाले होते. आपल्या गुरुत्वाच्या भूमिकेचे दडपण त्यानी कोणावर पडू दिले नाही. त्यांचे मोकळे, सर्वस्पर्शी व्यक्तित्व यामुळेच सर्वांना हवे हवेसे वाटे. त्यांची कलेचे मर्म जाणणारी रसिकता, पंडितांचा दंभ नाहीशो करणारी विद्वत्ता, जीवनसूत्रे यथारूप सांगणारी संभाषणातील मार्मिकता, अनेक-विध भाषांवरील त्यांची प्रभुता, सर्व भूतमात्रांच्या ठिकाणची समानता, गुरु-शिष्य संबंधातील ताण नाहीशी करणारी क्रीडाप्रियता आणि मुद्रेवर स्मित उमटविणारी मिस्किल विनोदप्रियता यांनी पुष्ट झालेले हे सुसंस्कृत व्यक्तित्व होते. शिष्यां-विषयीचे प्रेम आणि त्यांच्या जीवनाला आकार आणणारी शिस्त देणारे, पण आपल्या गुरूविषयी आत्यंतिक श्रद्धाभाव जपणारे असे हे व्यक्तित्व होते.

नवपंथप्रवर्तन करीत असताना लौकिक जीव-नाचा विचारही स्वाभाविकपणेच चक्रधरांना करावा लागला. आपल्या कोमल, प्रेमळ वाणीने त्यानी अनेक माणसे जोडली, विरोधकांच्या विरोधाची धारही चक्रधरांच्या स्निग्ध वागण्याने बोथट झाली. ईश्वरावतारी पुरुषांकडे भाविकांचा ओढा असला तरी विद्वज्जन त्यांचेकडे आकृष्ट होतीलच असे नाही. चक्रधरांच्या नवविचारप्रदानाच्या सामर्थ्यामुळेच अनेक संस्कृतभाषाकोविदही त्यांचे अनुयायी बनले. त्यांच्या या सामर्थ्यामुळेच तत्कालीन लब्धप्रतिष्ठितांचा विरोध चक्रधरांना सहन करावा लागला. त्यांच्या आचारविषयक सूत्रात प्रकट झालेली विचारांची उंची आजही जाणवणारी आहे.

चक्रधरांनी नवसंप्रदायाची उभारणी केली. तरी त्याचा लौकिक प्रपंच त्यानी उभारला नाही. त्यांची स्वतःची राहणी अत्यंत साधी होती. गुजराती मातृभाषा असलेल्या, संस्कृतावरही प्रभुत्व असलेल्या चक्रधरांनी आपल्या विचारप्रदानाकरिता लोक-भाषा मराठीचा स्वीकार केला आणि मराठीत अभिजात ग्रंथनिर्मितीची प्रेरणा दिली. विषयबहळ असलेल्या अन्य प्रदेशांचा त्याग करून सात्त्विक महाराष्ट्रात असण्याचा उपदेश केला. तारुण्यात अनेक ढांढाळात रमणाऱ्या 'वानरेया' नागदेवाचा, त्याच्यावर अनेक संस्कार करून, पंथाचा आचार्य बनविला. मोक्षाचा मार्ग सर्वांसाठी मोकळा अस-ल्याचे दाखवून सामान्यांच्या जीवनांत त्यानी आध्यात्मिक धग आणि रग निर्माण केली.





राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

डॉ. प्रभाकर मांडे

प्रतीकात्मक मृत्यु आणि आध्यात्मिक पुनरुज्जीवन

काही विधी असे असतात की ज्यात गावातील लोक प्रत्यक्ष भाग घेत नाहीत. एका विशिष्ट जातीतील लोक त्यात प्रामुख्याने भाग घेतात. गावातील इतर लोक सहकार्य करतात किंवा प्रेक्षकाची भूमिका स्वीकारतात. अशा विधींमध्ये कधी कधी एका जातीपेक्षा अधिक जातींचे लोक भाग घेतात. पण तरीही त्याचे स्वरूप काही लोकांपुरतेच सीमित असते. धनगरामध्ये रूढ असलेला 'हुईका'चा समारंभ, दलितामध्ये प्रचलित असलेला बढणाचा उत्सव तसेच भादव्याचा विधी ही अशा विधींची प्रमुख उदाहरणे होत.

गावाच्या आणि त्यात राहणाऱ्या लोकांच्या जीवनात या विधींना फार महत्त्व असते. हे विधी केले नाहीत तर मानवीजीवन सुरळीत चालू शकणार नाही असा तेथील लोकांचा विश्वास असतो. समाजाच्या संरक्षणासाठी आणि वृद्धीसाठी हे समारंभ करणे अत्यावश्यक असते. हे समारंभ पार पाडल्याने समाजात शक्ती निर्माण होते व नंतरचे वर्ष आनंदात जाते.

' हुईक '

' हुईक ' नावाचा एक उत्सवप्रकार मराठवाड्यातील कित्येक गावात दरवर्षी साजरा करण्यात येतो. ' हुईकात ' वर्षभविष्य सांगण्यात येते. यावरुन ' हुईक' हा शब्द ' भविष्य ' या शब्दापासून निर्माण झाला असावा असा अंदाज आहे. या उत्सवात भगताद्वारे समाजाला भविष्य सांगितले जाते. निरनिराळ्या गावी निरनिराळ्या ठराविक दिवशी ' हुईक भरते.' औरंगाबाद जिल्ह्यातील सावखेड, खराडी, वाळूज, चिंचोली इत्यादी गावात विजयादशमीच्या दुसऱ्या दिवशी हुईक भरविण्यात येते, बीड जिल्ह्यातील काही गावात (तउळगव्हाण, चकला आंबा, नांदूर, देवपैठण) अशा प्रकारचा उत्सव चैत्र महिन्यात होतो असे सांगण्यात आले. मात्र ' हुईक ' हा शब्द येथे प्रचलित नाही. येळंब, निंगूर, इडं, इत्यादी गावात पावसाळ्यात केव्हा तरी अशा प्रकारचा कार्यक्रम होतो. हा कार्यक्रम ऐकण्यास व पहाण्यास धनगरांखेरीज गावातील इतरही लोक जमा होतात.

' हुईक ' या प्रकाराच्या उत्पत्तीविषयी सावखेड आणि हतनूर जिल्हा औरंगाबाद, येथे धनगर जातीतील काही वृद्ध लोकांना विचारले असता त्यांनी खालील कथा सांगितली :

घोडगिरी नावाच्या एका गावात येल्होबा नावाचा एक धनगर भगत राहात होता. तो बिरोबाचा मोठा भक्त होता. त्याची भक्ती पाहून बिरोबा त्याला प्रसन्न झाला. तेव्हापासून त्याच्या अंगात देव संचरू लागला. एके दिवशी या भगताने देवाला प्रसाद मागितला म्हणून बिरोबाने त्याला पाच तांदळे दिले व सांगितले की ज्या ठिकाणी हे ' तांदळे ' ठेवण्यात येतील तेथे मी राहीन. येल्होबा ते 'तांदळे' घेऊन घोडगिरीहून निघाला. प्रसार करीत करीत तो अहमदनगर जिल्हातील मिरी या गावी आला. त्याने तेथे प्रथम एका तांदळचाला ठेवले. त्यानंतर धोतरखोवडे, साकुरी, भगूर व सावखेड या गावी त्याने राहिलेले चार तांदळे ठेवले. या सर्व ठिवाणी बिरोबाची जागृत दैवते आहेत अशी समजूत आहे. ही त्यांची तीर्थे आहेत. येल्होबाने सावखेड येथे समाधी घेतली. (ती समाधी तेथील बिरोबाच्या मंदिराशेजारी आहे असे सांगण्यात येते) याच ठिकाणी येल्होबाने अंगात आल्यावर सर्वप्रथम वार्षिक भविष्य सांगितले असे म्हणतात. त्यावेळेपासून सावखेड येथे ' हुईक' सुरू झाले व नंतर ज्या ठिकाणी बिरोबाची स्थापना येल्होबाने केली त्या चार ठिकाणी ' हुईक ' सुरू झाले. आज काल

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

'हुईक' मराठवाड्यातील बऱ्याच खेड्यांत वर्षातून एकवेळ निरनिराळ्या दिवशी भरते.

हुईकात भगताच्या जवळ असलेल्या बिरोबाच्या काठीला विलक्षण महत्त्व असते. प्रत्येक भगताच्या घरी एक बिरोबाची काठी असते. (कांही लोक याला झेंडाही म्हणतात.) ती काठी अंदाजे ३० ते ४० फूट उंच असते. कधीकधी कमी देखील असू शकते. तिच्या वरच्या टोकाला वनगायीच्या केसांचा पांढरा झुबका लावलेला असतो. तसेच खालपासून वरपर्यंत तिला निरनिराळ्या फडक्यांनी सजविलेले असते. या फडक्यांना धनगर लोक निशाण म्हणतात. ही निशाणे नवसाची असतात. धनगर लोक कोणी आप्त वगैरे आजारी असल्यावर किंवा संकटकाळी बिरोबाच्या काठीला निशाण लावण्याचा नवस करतात. हा नवस खूपच खर्चाचा असतो. निशाण बांधण्याच्या समारंभासाठी भोवतालच्या गावांतील जातभाईंना बोलावण्यात येते. पंचही यावेळी जमतात. दुपारी जेवण झाल्यावर सायंकाळी मोठ्या डफाच्या तालावर सर्व नाचतात व समारंभपूर्वक काठीला यजमानांच्या हातान फडके बांधण्यात येते. रंगीबेरंगी रंगांच्या फडक्यांनी सजलेली ही बिरोबाची काठी धनगर जातीत भांडणाचेही मूळ असते. ही भांडणे सर्वसाधारणपणे मानावरून होतात. उदाहरणार्थ, ही काठी हुईक भरविण्यासाठी भगताच्या घरून बाहेर काढल्यावर एका धनगराच्या ओट्यावर टेकविली जाते. तो त्या धनगराचा मान समजला जातो. परंतु कधी कधी यात बदल केल्यामुळे भांडणे होतात. या भांडणाचे पर्यवसान एकाने दुसऱ्यावर मूठ मारणे, जादुटोणा करणे वगैरे गोष्टींपर्यंत होते.

'हुईक' या विधीतील विशेष

हुईक या धनगराच्या विधीचे स्वरूप सविस्तरपणे पाहिल्यानंतर या विधीत अनेक गोष्टी लक्षात घेण्यासारख्या आहेत असे दिसेल. जसे –

१– हा विधी प्रत्येक वर्षी एका ठराविक दिवशी पार पाडला जातो.

२ – हुईकात भगताच्या तसेच इतर भक्तांच्या अंगात देवाचा संचार होतो.

३ – तो भविष्य सांगतो.

४ – शेवटी 'देव बोळविले जातात'

५ – भगताने आरंभीच गेनमाळ (ज्ञानमाळ) घालावयाची असते. गेनमाळ घातल्यावरच त्याच्या अंगात देव संचरतात.

६ – भगताने काही निर्बंध पाळावयाचे असतात; ते पाळले नाहीत तर त्याची शक्ती क्षीण होते.

७ – रुद्राक्षाची माळ शोधून काढावयाची असते.

८ – भगताला त्याच्या अंगात आले असता तलवारीने किंवा काठीने फूल देण्याची प्रथा असते.

९ – या विधीच्या वेळी 'वह्या' म्हटल्या जातात.

वरील विशेषांचे सूक्ष्म दृष्टीने अवलोकन केल्यावर असे दिसून येते की हा भगत सामान्यांच्यापेक्षा थोडा निराळा–अधिक शक्ती असलेला– असतो. Mana सारख्या यातुशक्तीने युक्त असल्यामुळेच तो पुढील वर्षाचे भविष्य अचूक सांगू शकतो. ही शक्ती क्षीण होते आणि ती पुन्हा येण्यासाठी त्याला प्रतिवर्षी विधियुक्त गेनमाळ घालून यातुशक्तीने युक्त व्हावे लागते. म्हणजेच ही शक्ती कायम राहावी, तिचे सातत्य राहावे किंवा क्षीण झालेली शक्ती पुन्हा प्राप्त व्हावी म्हणून त्याला प्रतिवर्षी 'हुईक' करावे लागते. हुईकात तो भगत देवासमोर छडीचे किंवा तलवारीचे वार करून फूल घेतो ही प्रथा देवासमोर बळी जाण्याचेच प्रतीक आहे. प्रतीकात्मक पद्धतीने बळी जाऊन तो दरवर्षी आपली शक्ती पुन्हा पुन्हा प्राप्त करून घेत असतो. गेनमाळ घालून शक्तियुक्त होण्याची क्रिया ही Initiation rite सारखी दिसते. Lord Raglan यांनी त्यांच्या The death and Rebirth या ग्रंथात सांगितल्याप्रमाणे प्रत्येक विधीच्या वेळी त्याचा विधियुक्त प्रतीकात्मक मृत्यु आणि पुनर्जन्म होत असतो.[२]

१. 'हुईक' या प्रथेचा सविस्तर वृत्तांत व त्यावेळी म्हणण्यात येणारी पदे किंवा वह्या मराठवाडा विद्यापीठाच्या १९६२च्या अंकात दिल्या आहेत.

२. Lord Raglan : The death and rebirth; Page 51–57.

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

पोतराजाचे ' बढण[३] '

हुईकातील काही विशेष ज्यात आहेत परंतु एकंदरीत स्वरूप मात्र भिन्न आहे असे आणखी विधी औरंगाबाद जिल्ह्यातील कन्नड तालुक्यात रूढ आहेत. महार आणि मांग समाजात प्रचलित असलेला बढण हा एक असाच महत्वपूर्ण विधी आहे. बढणाप्रमाणेच इतरही काही विधी त्या स्वरूपांचे आहेत परंतु यापैकी कोणताही एक विधी सविस्तर पाहिला तर त्याची कल्पना येऊ शकेल. म्हणून ' बढण ' या विधीचाच संपूर्ण तपशील पाहू. मराठवाड्यातील सर्व जिल्ह्यात हा विधी होतो. त्याच्या तपशीलात फरक आहे. येथे कन्नड तालुक्यातील गावात होत असलेल्या विधीचा तपशील देणे स्थलाभावी शक्य नाही.

लक्ष्मीआई किंवा मरीआई हिच्या मांग आणि महार जातीतील भगतास ' पोतराज ' म्हणतात. काही भागात याच पोतराजास ' भुत्या ' असेही संबोधितात. काही लोक त्यांना झालेला पहिला मुलगा देवीच्या नावाने सोडतात. मुले होण्याकरिता त्यांनी देवीला तशा प्रकारचा नवस केलेला असतो. अशाच सोडलेल्या मुलास भगताची दीक्षा देऊन पोतराज बनविले जाते. ब्राह्मणाच्या मुलाला ज्याप्रमाणे त्याचा व्रतबंध झाल्याशिवाय द्विजत्व प्राप्त होत नाही. त्याचप्रमाणे देवीला सोडलेल्या अशा मुलासही पोतराजाची दीक्षा घेतल्याशिवाय ' भगत ' होता येत नाही. प्रत्येक पोतराजाला पोतराज बनण्यापूर्वी गुरुकडून गुरुमंत्र घेऊनच भगताची दीक्षा घ्यावी लागते. पोतराजाच्या अंगात लक्ष्मीआईचे किंवा भवानीचे ' वारे ' शिरते. हा संचार झाल्यानंतर तो भगत सामान्य मनुष्याला अशक्य अशा गोष्टी करितो. (उदा. लिंबाचा पाला खाणे, हातावर जळत असलेला कापूर ठेवणे व तो खाणे, शेंदूर खाणे, अंगावर तलवारीचे घाव घेणे वगैरे.) घुमणे, पिंगा घालणे, विचित्र अंगविक्षेप करून ओरडणे ही अंगात आल्याची चिन्हे समजतात.

देवीला सोडलेल्या या मुलाचे बालपण आईवडिलांच्या घरीच व्यतीत होते. तो मुलगा मोठा झाला की वृद्ध व जाणत्या पोतराजाचा त्याला गुरुमंत्र दिला जातो किंवा त्याला त्याच्या ' मांडीवर वसवून ' पोतराजाची दीक्षा दिली जाते. हा गुरुमंत्र देण्याचा एक खास समारंभ असतो. त्याला ' बढण ' असे म्हणतात.

बढणाच्या विधीतील विशेष

बढणाच्या विधीमध्ये खालील वैशिष्टये आहेत.

१ – लक्ष्मीआईला वाहिलेल्या मुलाला पोतराजाची दीक्षा देण्यासाठी हा विधी केला जातो.

२ – मुलाला गुरुच्या ' मांडीवर बसवन ' त्याला गुरुमंत्र देतात.

३ – रेडा बळी देतात. रेडा बळी देण्यापूर्वी त्याला खाऊ घालून लठ्ठ करतात.

४ – बढणाचे सर्व विधी लग्नासारखे असतात. जसे मांडव घालणे, हळद लावणे, आंघोळ घालणे, नवीन वस्त्र नेसवणे, मिरवणूक काढणे वगैरे.

५ – आईशी (मरीआईशी) मुलाचे लग्न झाले असे समजतात.

६ – डोहाच्या काठावर वटा थापून चौक भरतात. म्हणजेच पूजा मांडण्यात येते.

७ – होम होतो. या प्रसंगी पोतराज वह्या म्हणतात.

८ – कानशाखानी होते.

९ – भगताची दीक्षा देतात.

१० – गेनमाळ (ज्ञानमाळ) शोधून घालण्यात येते.

वरील सर्व विशेष पाहिल्यावर या सर्व विधींचे उपनयनाशी असलेले साम्य लक्षात येते. उपनयनकल्पनाच या विधीमागे आहे. या मुलाचा पूर्वाश्रमीच्या नातेवाईकाशी काहीही संबंध राहात नाही. म्हणजेच त्याचा एकप्रकारे पुनर्जन्म होतो. देवीला वाहिलेल्या मुलाचे एक जीवन संपून त्याचे पोतराजाच्या रूपाने पुनरुज्जीवन होते. हा विधी Initiation चा विधी आहे. बढणाच्या विधीचा

---

३. बढण या प्रथेचा सविस्तर वृत्तांत व त्यावेळी पोतराजांनी म्हणावयाच्या वह्या मराठवाडा विद्यापीठाच्या १९६३ च्या अंकात दिल्या आहेत.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

तपशील पाहिला तर Hocartने त्याच्या Kingship मध्ये वर्णिलेल्या coronation rite शी देखील त्याचे बरेच साम्य आहे असे दिसून येते.[४]

देवाला सोडलेला मुलगा हा एका अर्थाने प्रतीक रूपाने बळी जातो. प्रत्यक्ष विधीत त्याच्याऐवजी रेडयाला बळी देतात. परंतु हा विधी रेडयाच्या रूपाने त्या मुलाचाच असतो.

अशा रीतीने बळी गेल्याने दैवी शक्तीने युक्त अशा पोतराजाच्या रूपाने त्याचा पुनर्जन्म होतो. Lord Raglan च्या भाषेत सांगावयाचे झाल्यास हा Death and Rebirth चाच विधी आहे. दैवी शक्ती क्षीण होते अशी समजूत असल्यामुळेच प्रतिवर्षी मरीआईची यात्रा काढून व तेथे बोकडाचा बळी देऊन प्रतिनिधी स्वरूपाने स्वतः पुन्हा बळी जाऊन पोतराज क्षीण झालेली शक्ती प्राप्त करतो.[५]

दीक्षाविधी (Initiation rite)

आतापर्यन्त आवण वढण आणि हुईक हे दीक्षाविधी पाहिले. हे अनुक्रमे देवीच्या अन् बिरोबाच्या भगताचे दीक्षा विधी आहेत. इतर भगतांचे देखील दीक्षाविधी असतात. मुरळी ही मुरळी होण्याआधी खंडोबाच्या खड्गाशी लग्न लावते. वाघ्याला देखील दीक्षाविधी केल्याशिवाय वाघ्या होता येत नाही. हे भगतांचे दीक्षाविधी झाले परंतु दीक्षाविधी सर्वसाधारणपणे तीन प्रकारचे असतात असे म्हणता येते.

१ – भगत दीक्षा (Priesthood Initiation).
२ – पंथ दीक्षा (Cult Initiation)
३ – साधारण दीक्षा (Adult Initiation to become a member of the Community).

भगतदीक्षेमध्ये व्यक्तीच्या इतरासारख्या सामान्य जीवनाचा विधियुक्त अंत करण्यात येतो. तो त्याचे प्रतीक रूप मुक्त होतो हे आपण मागे पाहिले आहेच व नंतर त्याचा पुनर्जन्म भगत या नात्याने होतो अशी कल्पना असते. तिबेटमध्ये एखाद्याला लामा करावयाचे असेल तर त्याला अनेक हालअपेष्टातून जावे लागते ते त्याचे अंशतः प्रतीकात्मक बलिदान असते. या दिव्यातून गेल्यावरच तो लामा बनू शकतो. आपल्याकडे केस कापणे त्याच्या ऐवजी एखाद्या प्राण्याला बळी देणे इत्यादी प्रकारातून त्याचा प्रतीकात्मक मृत्यु घडवून आणतात. नंतर त्याचा वेष बदलतो. नाव बदलते. जीवनक्रम देखील बदलून जातो. तो सामान्य पुरुष न राहता देवतास्वरूप बनतो. देव त्याच्या अंगात संचारतो. आणि त्याचा संदेश सामान्य मानवापर्यंत पोचतो.

कोणत्याही पंथामध्ये प्रवेश करावयाचा असल्यास देखील दीक्षाविधी करावा लागतो[६]. वटा भरणे, होमहवन करणे आणि केस कापणे हे सर्वत्र रूढ आहे. त्यातून प्रतीकात्मक मृत्यु घडवून आणण्याचीच क्रिया दिसते.

वरील दोन प्रकाराच्या दीक्षाविधिशिवाय सर्वसाधारणपणे सर्वांना करावा लागणारा दीक्षाविधी असतो. त्याशिवाय ती व्यक्ती त्या समाजाची घटक समजली जात नाही. मूल जन्मले की जावळ काढणे, मुलींचे कान टोचणे या क्रियामध्ये अंशतः त्याचा प्रतीकात्मक अंत सूचित होतो. उपनयन विधी केल्याशिवाय द्विजत्व येत नाही. द्विजत्व या शब्दामध्ये पुनर्जन्माची कल्पना अंतर्भूत आहे. उपनयनाचा विधी हा समाजाचा घटक होण्या-

---

४. A. M. Hocart : The Kingship. Page 70–80. श्री. ए. एम. होकार्ट यांनी त्यांच्या Kingship या ग्रंथात प्राचीन इजिप्त, भारत, सिलोन, कंबोडिया, ॲबिसीनिया, मध्य युरोप वगैरे देशांतील अभिषेक विधींचा अभ्यास केला. त्याना या विधींच्या मुळाशी काही साम्य आढळले. त्यामुळे त्या सर्व विधींचा मूलस्रोत एक विधी असला पाहिजे आणि हा मूलविधी ' The king dies and is Reborn as a God ' या तत्त्वावर आधारित आहे. असे त्यांनी सिद्ध केले आहे.

५. डॉ. प्रभाकर भा. मांडे. व ' बळी आणि पापवाहक ', नवभारत डिसेंबर १९७०.

६. बिरोबाचा भगत, पोतराज इत्यादींच्या दीक्षाविधी प्रमाणेच वासुदेव, गोंधळी, नाथजोगी, भराडी इत्यादींचे दीक्षाविधी आहेत. स्थलाभावी ते येथे देता आले नाहीत.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

साठी करावा लागणारा दीक्षा विधी (Initiation rite) आहे. उपनयनविधीमध्ये बटूचे केस कापण्यात येतात. हे प्रतीकात्मक बलिदानच होय. केस कापण्यापूर्वी कानाजवळ दर्भ ठेवून ते दर्भ वस्तऱ्याने कापण्यात येतात; दर्भाच्या रूपाने बटूचा अंत घडवून आणला जातो. नंतरच त्याला द्विजत्व प्राप्त होते. मुलगी लग्नानंतर समाजाची एक घटकरूप बनते. लग्नानंतर काही जमातीत तिचे नाव बदलून ठेवतात. त्यात एका जीवनाचा अंत आणि दुसऱ्या जीवनाचा प्रारंभ सूचित करावयाचा असावा.

चाळ बांधणे

मराठवाड्यात कलावंतिणींची किंवा कोल्हाटणींची कांही घरे आहेत. त्या वेश्याव्यवसाय करतात. त्यांची लग्ने होत नाहीत. परंतु चाळ बांधणे किंवा मिशी कापणे हा विधी त्यांच्या समाजात करतात. हा विधी होईपर्यंत मुलीने कडक कौमार्य पाळावयाचे असते. त्या आधी जर तिला मूल झाले तर तिला समाजाबाहेर काढतात. चाळ बांधण्याचा हा विधी लग्नासारखाच असतो. तीन दिवस मुलीला हळद वगैरे लावतात. तिच्या पायात चाळ बांधतात. होम-हवन करतात. बळी दिला जातो आणि ज्या तरुणाने तिच्याशी प्रथम समागम करण्यासाठी सर्वात अधिक पैसा देऊ केला असेल त्या तरुणाशी ती मुलगी विधीयुक्त समागम करते. पुढे त्या तरुणाशी तिचे नाते पतिपत्नीसारखे असते. तिला इतराशी संबंध ठेवण्यास म्हणजेच वेश्याव्यवसाय करावयास मोकळीक असते. हा विधी तिला तिच्या समाजाचा घटक बनविण्यासाठी केलेला प्रवेशविधी किंवा दीक्षाविधीच आहे असे दिसते. चाळ बांधण्याच्या या विधीला 'चिरा उतरविणे' असेही म्हणतात.

अशारीतीने दीक्षाविधी झाल्याशिवाय समाजाची बंधने त्याला लागू होत नाहीत. जसे कुटुंबातील एखादी व्यक्ती मरण पावली तर त्याला अशौच येत नाही. लग्नापूर्वी मुलीला आणि उपनयनापूर्वी मुलाला कुटुंबातील व्यक्तीच्या देहांतामुळे अशौच न येण्याचे कारण त्यांचा दीक्षाविधी झालेला नसतो हेच आहे.

जगात सर्वत्र अशा प्रकारचा दीक्षाविधी प्रचलित आहे. ऑस्ट्रेलियातील आदिवासी जमातीमध्ये मुलाचे किंवा मुलीचे समोरचे दात काढून टाकतात. दक्षिण ऑस्ट्रेलियातील आदिवासी लोकांमध्ये मुलाचे नाव बदलण्याची Initiation rite म्हणून रूढी आहे.[७] पहिले नाव गुप्त ठेवण्यात येते कारण त्यावर यातुविद्येचा प्रभाव होतो अशी समजूत आहे.

समाजाचा घटक होण्यासाठी पुरुषांना ज्याप्रमाणे उपनयनविधी करण्याची पद्धती रूढ होती किंवा क्वचित आहे त्याप्रमाणे ती स्त्रियांना नव्हती. ज्यामध्ये तिचा प्रतीकात्मक अंत झाल्याचे कल्पिता येते अशा रूढी जसे लग्नात नाव बदलणे, बालपणी कान टोचणे, रजोदर्शन झाल्यावर तिला समाजापासून काही दिवस अलिप्त ठेवणे इत्यादी आढळतात.

दीक्षाविधीचा उद्देश

दीक्षा विधीचा मूळ उद्देश मुलाला देव बनविणे हा असतो असे मानववंशशास्त्रज्ञांचे मत आहे.

'The purpose of this ritual was to turn a man into a God, and that though, most savages have forgotten it if they ever knew it, was the original purpose of all initiations'[८]

या सर्व विधींचा अत्यंत शास्त्रशुद्ध अभ्यास प्रो० होकार्ट यांनी केला आहे. होकार्ट यांनी Kingship ग्रंथाच्या बाराव्या प्रकरणात केनया, कांगो, फिजी येथील अनेक आदीवासींच्या दीक्षाविधींची चर्चा करून दाखवून दिले की— 'They follow step by step the installation ritual of the kings of ancient east.'

७. The New Golden Bough: J. G Frazer; Edited by Theodor Gaster; Page–235.

८. Lord Raglan – The death and Rebirth. page. 53.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रो. एल्फिन यांनी ऑस्ट्रेलियातील आदिवासींच्या विधींचा अभ्यास करून निष्कर्ष काढला की – ' Initiation is a transition rite. It is normally fashioned on the pattern of the greatest transition rite of all–namely death. That being so, it follows that the ritual pattern associated with death, burial and mourning should be acted out as far as possible in initiation. '[९] लॉर्ड रॅग्लन यांनी जगातल्या निरनिराळ्या भागात तेथील आदिवासी जमातींमध्ये जे दीक्षाविधी (Initiation rite) प्रचलित आहेत त्यापैकी काही प्रातिनिधिक विधींचे स्वरूप विशद करून सांगितले की या सर्वांमध्ये एक सूत्र दिसून येते ते हे की स्त्रीने मुलाला दिलेला शारीरिक जन्म नाहीसा करून म्हणजेच त्याला विधिअर्थाने ठार मारून पुरुष त्याला आध्यात्मिक पुनर्जन्म देतो. **या आध्यात्मिक पुनर्जन्माचा विधी किंवा देवत्वीकरणाचा विधी हाच दीक्षाविधीचा धार्मिक संस्कार असतो.**

'It has been noticed that one pattern runs through them all. A pretence is made of killing the candidate, after which he is supposed to go away to the world of the dead. After a time he is reborn, is usually given a new name, and pretends to be as ignorant as a young child of the ways of ordinary life. '[१०]

वढण आणि हुईक हे दीक्षाविधी सविस्तर पाहिल्यावर त्यांत Lord Raglan यांनी त्यांच्या Death and Rebirth या ग्रंथात विधिअर्थाने शारीरिक मृत्यु आणि आध्यात्मिक पुनर्जन्माचे जे तत्त्व सांगितले आहे ते दिसते हे आपण पूर्वी पाहिले आहेच. इतर दीक्षाविधीमध्ये देखील हेच तत्त्व आहे. हे त्यांचे स्वरूप सूक्ष्मपणे पाहिल्यानंतर दिसून येते.

'हुईक', 'वढण', उपनयन इत्यादी संस्कार-विधीत हळद लावणे, सुतवणे, विधियुक्त आंघोळ करणे हे प्रकार असतात. ज्याचा दीक्षाविधी झाला आहे त्याने सोळा दिवस व्रतस्थ राहावे, काहीही काम करू नये असा संकेत असतो. या काळात अशा पुरुषांना फारच जपतात कारण हळद लावलेल्या स्थितीत भुताखेतांचा प्रभाव तसेच यातुविद्येचा प्रभाव लवकर पडतो असे मानतात.

दीक्षाविधीपेक्षा भिन्न परंतु ज्यांत दीक्षाविधी-तील ब-याच गोष्टी समान असतात; एवढेच नाही तर त्यांच्या मुळाशी तत्त्व देखील एकत्र असते असे इतर अनेक विधी दाखवता येतात. संस्कार विधींचे स्वरूप असेच असते. संस्कारविधींचे स्वरूप बाह्यतः भिन्न दिसत असले तरी ह्या सर्वांत एकच अंतःसूत्र असते असे सप्रमाण दाखवता येते.

इतर संस्कारविधि

सामुदायिकपणे करावयाचे विधी तसेच जातींनी करावयाचे विधी या दोन्हींचे स्वरूप आतापर्यंत आपण पाहिले, त्याचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न करून त्यावर कोणत्या कल्पनेचा आणि विचारविश्वाचा प्रभाव आहे याचा विचार केला. जातींनी करावयाचे विधी जसे वढण, हुईक, यात दीक्षाविधी अंतर्भूत आहे. तीनही प्रकारच्या दीक्षाविधींमध्ये प्रतीकात्मक अंत आणि आध्यात्मिक पुनर्जन्म हे तत्त्व दिसते हा लॉर्ड रॅग्लनचा सिद्धांत मराठवाड्यातील दीक्षाविधींमध्ये दिसून येतो असे दिसले. वैयक्तिकरीत्या करावयाच्या धार्मिकविधींमध्ये प्राचीन परंपरागत चालत आलेल्या कल्पनांचे अवशेष आहेत. हिंदूधर्मातील परंपरागत चालत आलेल्या प्रथांविषयी आणि समजुतींविषयी डॉ० राधाकृष्णन् यांचे मत श्री. स्टेनले राइस यांनी उद्धृत केले आहे. ते असे — " From the Rishis of the Upanishadas" says prof. Dr. Radhakrishnan, "down to Tagore and

९. तत्रैव–पृष्ठ ५३.
१०. तत्रैव–पृष्ठ ५६.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

Gandhi the Hindu has acknowledged that truth bears vestures of many colours and speaks in strage tongues — Hinduism developed an attitude of comprehensive clarity instead of a fanatical faith in an inflexible creed. It accepted the multiplicity of aboriginal gods and others which originated most of them, outside the Aryan tradition and justified them all — Many sects professing many different beliefs live within the Hindu fold.' [११]

धार्मिक विधींचे स्वरूप सूक्ष्मपणे पाहिले तर डॉ० राधाकृष्णन् यांचे मत खरे आहे असे दिसून येईल. भारतातील आदिवासी समाजाच्या समजुती अद्याप देखील रूढींवर आणि धार्मिक आचार-विचारांवर प्रभाव गाजवीत असल्याचे दृष्टोपत्तीस येते. धार्मिक रूढींवर यातुक्रियांचा प्रभाव हेच दाखवतो. श्री. स्टेनले राईस यांनी गर्भाधान, पुंसवन, जातकर्म, उपनयन, मेधाजनन, नामकरण, इत्यादी संस्कारविधींमध्ये प्रतीकात्मक यातुक्रिया तर काहीमध्ये स्पष्टपणे यातुक्रियारूप आचार आहेत असे दाखविले आहे.[१२]

विवाहविधीतील वैशिष्ट्ये :

उपरिनिर्दिष्ट संस्कारविधींपैकी उपनयनविधीचा विचार मागे आला आहेच. उपनयनविधी फक्त ब्राह्मणामध्ये होतो. विवाहसंस्कार मात्र सर्वांमध्ये सारखाच महत्त्वाचा असतो. म्हणून निरनिराळ्या जमातींमध्ये जे विवाहविधी आहेत त्यांच्यातील काही वैशिष्टयांचा विचार करणे उपयुक्त ठरेल. लग्नविधीत खालील वैशिष्टये आढळतात.

१ – जवळ जवळ सर्व जमातींमध्ये धार्मिक विधींच्या वेळी गाणी म्हटली जातात. ही गाणी त्या विधींचा अविभाज्य घटकरूप असतात. गाण्यामध्ये हळदीचे गाणे, मांडवाचे गाणे ह्या गाण्याबरोबरच 'गाळचा' नावाचा गाण्यांचा प्रकारही असतो. मुलीकडील स्त्रिया नवरदेवाकडील पुरुषांची नावे घेऊन अचकट विचकट गाणी म्हणतात.

२ – मराठा समाजात झालीच्या वेळी गाणी म्हणतात. त्यात 'नवरी जितून नेईन' असे शब्द असतात. त्यावरून आज प्रचलित असलेल्या लग्नपद्धतीत देखील प्राचीन काळी केव्हा तरी रूढ असलेल्या Marriage by Capture किंवा राक्षसविवाहाचे अवशेष दिसून येतात. नाग जमातीमध्ये आजदेखील नवरी जिंकून आणण्याची प्रथा असल्याचे सांगण्यात येते. हो, गोंड, आणि भिल्ल इत्यादी द्राविडी लोकांमध्ये राक्षसविवाह अजूनही काही प्रमाणात प्रचलित आहे. गोंडामध्ये मुलीचे वडील मुलाला– नवरी जिंकून नेण्यास सांगतात. आणि नवरीकडील लोक त्याला रोकण्याचे नाटक करतात.[१३] प्रत्यक्ष युद्ध करून आज नवरी नेण्यात येत नसली तरी एके काळी ही पद्धती होती असे आज लग्नविधींमध्ये जे या पद्धतीचे अवशेष आहेत त्यावरून म्हणता येईल. वेशीजवळ वऱ्हाड आल्यावर व्याहीभेट होते. लग्न लावण्यासाठी मांडवात मुलगा निघाला की मुलीचा भाऊ येऊन नवरदेवाचे कान धरून त्याला अडवितो. त्यालाच 'कानपिळणी' असे म्हणतात. नवरीची आईदेखील नवरदेवाला अडविते. विवाह झाल्यावर नवपरिणीत वधूच्या मनातून भीती काढून टाकण्यासाठी सुपारी खेळणे, विडी तोडणे, हातेळचा सोडणे वगैरे कार्यक्रम होतात. झाल घेण्यास वरपक्षाकडील मंडळी जेव्हां वधुपक्षाकडे जाते तेव्हा, वाजंत्री बरोबर असूनदेखील न वाजवता म्हणजे

---

११. Stanley Rice — Hindu customs and their origins.

१२. तत्रैव. (स्टॅनले राइस यांच्या मताच्या पुष्टयर्थ आर्यांचे संस्कार (पूर्वार्ध) हा श्रौताचार्य धुंडीराज दीक्षित यांचा ग्रंथ पाहावा.)

१३. D. M. Majumdar and T. N. Madan – An introduction to social Anthropology – page 87–88.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

मुक्याने जातात आणि परत येताना मात्र वाजत गाजत येतात. कहाराच्या लग्नामध्ये नवरीच्या वडिलाना खोलीत कोंडून त्याच्याकडून 'सात भवरीची' परवानगी मागण्यात येते. यावेळी मुलीकडील स्त्रिया त्याला 'गाळचा' देतात. हे आणि इतर अनेक विधी राक्षसविवाहाचे आज उरलेले अवशेष आहेत. मूळ कल्पनेचा लोकांना विसर पडलेला आहे. प्राचीन काळी ही विवाहपद्धती रूढ होती हेच यावरून दिसते.[१४]

नवरीमुलगी लग्नाहून परत आल्यावर तिने उंबऱ्याला पायाने स्पर्श करू नये असा संकेत आहे. केव्हातरी नवरी मुलगी उचलून आणली जात होती. त्यामुळे हा संकेत रूढ झाला असणे शक्य आहे. नवरदेवाजवळ शस्त्र असते त्याचे कारण देखील हेच असू शकेल काय ?

३ – ब्राह्मण, मराठा, माळी, रजपूत (परदेसी), कहार, मारवाडी, मोची, वाल्मीकी (भंगी) इत्यादी सर्व जातीतील लग्नविधींमध्ये काही विधी असे आहेत की त्यांचे स्पष्टीकरण आज देता येणे शक्य नाही. पण थोडे सूक्ष्मपणे या रूढींचे अवलोकन केले तर त्यांचा अर्थ लागू शकतो.

मारवाडी, परदेसी, कहार, मोची, वाल्मीकी या जमातीमध्ये वरपक्षाबरोबर स्त्रिया लग्न लावण्यासाठी जात नाहीत तर घरी राहूनच संपूर्ण लग्नविधीचे नाटक (Mock Marriage) करतात. त्यांच्यापैकी एक जण नवरदेव बनते. दुसरी नवरीचे सोंग घेते. त्यांचे लग्न लावतात. याप्रसंगी गाणी म्हणतात हे सांगण्याची गरज नाही. हे केवळ गमतीखातर करतात असे सांगण्यात येते. परंतु प्रत्यक्ष लग्नमंडपात लग्नविधी निर्विघ्नपणे पार पडावा यासाठी हे लग्नाचे नाटक (Mock Marriage) करण्यात येते. ही एक प्रकारची सादृश्यानुगामी यातुक्रियाच आहे असे वाटते.

दुसरा एक असाच गमतीदार विधी करण्यात येतो. त्याला 'गोपा करणे' असे म्हणतात. जवळजवळ सर्व जमातींमध्ये मुलामुलींचे लग्न लागल्यावर त्याच मांडवात हा विधी करण्यात येतो. दगडाच्या एका वरवंटयाला हळदीने पिवळे केलेले कापड गुंडाळून त्याचा गोपा करतात. नवरदेवाला नवरी म्हणते–

'मी जाते पाण्याला, तुम्ही सांभाळा गोप्याला ?'

–आणि ती त्या वरवंटयाच्या गोप्याला त्याच्या जवळ देते. नवरदेवाच्या नव्या कोऱ्या वस्त्रावर पाण्यात कालवलेले मेतकूट टाकतात आणि गोप्या हगला म्हणून विनोद करतात.

विवाहविधि आटोपल्यावर लक्ष्मीपूजन करण्यात येते. एका तांब्यावर कणकेची लक्ष्मी तयार करतात. पूजा झाल्यानंतर एखाद्या अविवाहित तरुणाच्या हाताने लक्ष्मी 'हलवितात.' ज्याने लक्ष्मी 'हलविली' असेल त्याचे लग्न लवकर होते अशी समजूत आहे.

भविष्यकाळात मुले व्हावी म्हणून करण्यात येणारी ही यातुक्रिया आहे असे दिसते. आज केवळ विनोदनिर्मितीसाठी करण्यात येणारा हा विधी केव्हा तरी सादृश्यानुगामी यातुक्रियेच्या स्वरूपाचा असला पाहिजे. मुलामुलींच्या हातात 'लेकुरवाळे' हळकुंड बांधतात ही क्रिया देखील यातुक्रियात्मक आहे असे दिसते.

४– लमाणी, कहार, मारवाडी या समाजामध्ये उकिरडयाची पूजा करण्यात येते. नवरदेव उकिरडयाऐवजी शेणाची देखील पूजा करतात. वरपक्षाकडील लोक लग्न लावण्यासाठी वधुपक्षाकडे गेल्यानंतर ते परत येईपर्यंत घरातील केर बाहेर फेकीत नाहीत. ही प्रथा वाल्मीकी, परदेशी या समाजामध्ये देखील आढळते. उकिरडयाची पूजा करणे किंवा केर घराबाहेर न फेकणे या विधीचा अर्थ आज स्पष्ट होत नाही.

५– औरंगाबाद जिल्ह्यात लग्नप्रसंगी वीर काढण्याची पद्धत आहे. एका माणसाला जरीचे धोतर, उपरणे नेसवून त्याच्या पायात घुंगरू बांधतात. हातात नागव्या तलवारी घेऊन हा वीर उड्या मारीत असतो. वीराची वाजत गाजत मिरवणूक काढण्यात येते. वीर काढण्याच्या विधीचे कारण वृद्धांना विचारले असता पूर्वी केव्हातरी घराण्या-

१४. Hobhouse – Morals and Evolutions – page. 153, 163, 164.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

तील वीर पुरुष हुतात्मा झालेला असेल तर त्याचे लग्नकार्यादी प्रसंगी वीर काढून स्मरण करतात असे सांगण्यात आले. पिशाच्चयोनीपासून त्रास होऊ नये हेदेखील एक कारण आहे असे एकाने सांगितले.

६– लग्नकार्याच्या अगोदर मांडव घालण्यात येतो. मांडव घालण्याचे मुहूर्त करतात. एक मेढ विधी-पूर्वक रोवून हा मुहूर्त करण्यात येतो. मेढ रोवण्या-साठी जो खड्डा तयार करतात त्याची पूजा करून त्यात सुई, बिबा, पिवळे दाणे वगैरे टाकतात. मेढ रोवल्यावर तिला देखील या वस्तु एका हळदीने पिवळचा केलेल्या फडक्यात बांधून ते फडके मेढीला बांधण्यात येते. ह्या वस्तूत यातुशक्ती असते.

७– लमाणी लोकात नवरदेवाला मारण्याची चाल आहे. त्याच्या शेंडीचे पाणी सासू पिते ही लोक-विलक्षण प्रथा देखील रूढ आहे.

८– नवरदेवाला तसेच नवरीला हळद लावून सजवितात. हळद लावल्यावर त्याने कुठेही परगावी जाऊ नये, काम करू नये असा नियम असतो. त्याला बाधा लवकर होते असे समजतात. त्याच्या भोवती पिशाच्चे असतात अशी समजूत आहे. त्यामुळे लहान बाळाला घेऊन नवरदेवाला सामोरे जाऊ नये. गेल्यास बाळाला सटी, सोरनी होते असे समजतात. नवरदेवाला दृष्टिबाधा होऊ नये म्हणून त्याच्यावरून लिंबू ओवाळून टाकतात.

नवरदेवाला देवरूप मानतात. हे त्याला ' नवर-देव ' असे संबोधण्यात येते यावरून स्पष्ट दिसते. त्याने काहीही काम करावयाचे नसते. सर्व लोक त्याला मान देतात. ' The social origins ' या ग्रंथात होकार्ट यांनी लग्नविधी आणि coronation rite मधील साम्य दाखविले आहे. माणसाला देव करणे ही कल्पना सर्व संस्कार-विधींच्या मुळाशी असते असे त्याचे मत आहे.

मराठी भाषेत ' हाताला कंकण बांधणे,' ' नवरा होणे ' इत्यादी वाक्प्रकार रूढ आहेत याचा अर्थ काहीही काम न करणे असा होतो. गुजराती भाषेत नवरा याचा अर्थ रिकामा असल्याचे सांगतात. फार प्राचीन काळी समाजातील एका माणसाचाच विवाह होत असे. तोच यज्ञाचा अधिकारी असे. हा पुरुष समाजातील श्रेष्ठ पुरुष असे. त्याच्या सुख-सोयीची काळजी घेत असत. प्रचलित लग्नाच्या विधीत प्राचीन प्रथांचे अवशेष आज देखील दिसून येतात.

९– राजपूत (परदेशी), लमाणी, मारवाडी, कहार, मोची, वाल्मीकी (भंगी) या जमातीत सर्वसाधारणपणे सारखेच विधी रूढ आहेत. लग्न-प्रसंगी, तसेच इतर विधींच्या वेळी गाणी म्हण-ण्यात येतात तीदेखील सारखीच असतात. राज-स्थानमधील या जमाती महाराष्ट्रात येऊन स्थायिक झाल्या असल्यामुळे तेथे ज्या पद्धती आणि गाणी प्रचलित आहेत त्याशी या जमातीमध्ये रूढ अस-लेल्या पद्धती आणि गाणी यांचे साम्य आहे.

नवरीला लपवून ठेवून इतर सारख्याच वयाच्या मुलींमधून तिला शोधून काढणे ही वैशिष्टचपूर्ण पद्धती राक्षसविवाहाच्या प्रथेचा अवशेष आहे.

विवाहानंतर वधुवर सुपाऱ्या खेळतात. हा द्यूता-चाच एक प्रकार आहे. ही रुढीही वैशिष्टचपूर्ण आहे. प्राचीन काळी राजाने द्यूत खेळावे, द्यूताला निमं-त्रण आले असता नकार देऊ नये असा संकेत होता हे पुराणवीरांच्या कथेतून दिसते. शंकर-पार्वती-सारीपाट खेळतात. नळ द्यूतात सर्वस्व हरतो. धर्मराज द्यूतात फक्त राज्यच नाही तर बायकोही गमावून बसतो. या कथा प्रसिद्ध आहेत.

संस्काराचे मूळ

आतापर्यन्त निरनिराळचा जमातीत प्रचलित असलेल्या लग्नविधींचा जो विचार केला त्यात आंबा शिंपणे, भेट बकरा इत्यादी विधींचा उल्लेख आला नसला तरी इतर सामान्यपणे सर्व जातीत रूढ असलेल्या विधींची चर्चा केली आहे. वराला देव करण्याची कल्पना या सर्व विधींच्या मुळाशी असावी. त्यासाठी त्याला राजा करण्यात येते. होकार्ट यांनी वर्णिलेले coronation rite आणि लग्नविधीत बरेच साम्य असल्याचे मागे आलेच आहे. राजा द्यूत खेळतो, वरदेव देखील द्यूत खेळतो हे देखील आपण पाहिले. राजाचा coronation rite हा मुळात विधियुक्त बळी





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

जाणे आणि पुन्हा जन्मास येण्याचीच क्रिया आहे. ' King's coronation was originally a process of death & Rebirth '[१५]

विधी अर्थाने शारीरिक मृत्यु आणि आध्यात्मिक पुनर्जन्माचे (Ritual death & 'Rebirth) तत्त्व आहे. दीक्षाविधीमध्ये देखील हेच तत्त्व असते असे आपण मागे पाहिले आहेच. परंतु दीक्षाविधी-साठी इतरांनी transition rite हा शब्द वापरला आहे. तो होकार्ट यांना मान्य नाही. कारण transition हा परिणाम आहे, मूळ हेतू नाही. त्यांचा मूळ हेतु दीक्षा घेणे किंवा प्रवेश करणे हा असतो. त्यामुळे त्याला Initiation rite असेच म्हटले पाहिजे. दीक्षाविधी आणि इतर संस्कारांच्या मुळाशी coronation rite आहे हे सांगताना होकार्ट म्हणतात—

' The test of an inference is that it enasles us to anticipate the discovery of the facts. The theory of the killing of the king was thus one of the most important advances in the study of social and religious history. Further deductions have laid to the conclusion that the ritual killing of the king was the earliest form of Sacrament or rather that the killing of a man ritually. '[१६]

होकार्ट यांनी पुढे जाऊन असेही म्हटले की हा देखील coronation rite चेच रूप आहे. प्राचीनकाळी प्रत्यक्ष मृत्यूनंतर राज्यपद प्राप्त होत असे. बळी हा राजा असे. नंतर प्रत्यक्ष बळी देऊन राजपद येण्याऐवजी बळी देण्याचा केवळ विधी केला जाऊ लागला. त्यातूनच नंतर सर्व विधींचा उगम झाला.

' The first king must have been dead kings. That sounds absurd because we are accustomed to the idea of kings as directors of society. It sounds less absurd when we realize that the earliest kings did not govern. ...... The fictitions death of a king at his coronation is thus a mitigation of a real death. He is supposed to die because once, in order to be king, he really did die. ...... This leads to the further conclusion that this coronation ceremony is a substitute for a killing and that a king was originally made by killing a man ritully as a human sacrifice.[१७]

वराला नवरदेव म्हणतात. तसेच वरराज देखील म्हणतात. त्याची मिरवणूक काढतात. त्याच्या हातून यज्ञात आहुती देतात. तो द्यूत खेळतो. एका आश्रमातून दुसऱ्या आश्रमात त्याचा प्रवेश होतो. या सर्व वैशिष्टयांमुळे दीक्षाविधीप्रमाणेच यात देखील विधियुक्त बलिदान आणि आध्यात्मिक पुनर्जन्माचे तत्त्व दिसते. माणसाला देव करणे आणि त्यासाठी राजा करणे हा या विधीचा मूल उद्देश दिसतो. बढण आणि हुईकात देखील द्यूत असते.

हुईक या विधीप्रमाणेच बढण या विधीस देखील ' गेनमाळ ' शोधून काढावयाची असते. म्हणजे एक प्रकारे द्यूत आले. दैवी शक्तीने युक्त अशा पुरुषाचा किंवा देवाचा द्यूताशी आलेला संबंध चिंतनीय आहे. शिवपार्वती सारीपाट खेळतात. नळ द्यूतात सर्वस्व हरवतो. धर्मराज द्यूत खेळल्यामुळेच सर्व संकटे ओढवून घेतो. विशेष म्हणजे हे सर्व पुरुष द्यूत खेळणे हा धर्म समजतात. विनाशाची कल्पना

१५. A. M. Hocart : Social origin.
१६. तत्रैव
१७. तत्रैव.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असताना देखील ते द्यूताला नकार देऊ शकत नाहीत.

सर्व संस्कारविधींचा उगम

पोतराज ह्या देवीच्या भगताच्या दीक्षाविधीचे–(वढणाचे) त्याचप्रमाणे धनगरामध्ये प्रतिवर्षी होणाऱ्या 'हुईक' या दीक्षाविधीच्याच स्वरूपाच्या विधीचे स्वरूप आपण आतापर्यंत पाहिले. ब्राह्मणांमध्ये प्रचलित असलेल्या उपनयन संस्काराप्रमाणेच 'वढण,' हुईक ह्या सर्व दीक्षाविधीत द्विजत्वाचे तत्त्व असते. प्रतीकात्मक मृत्यु आणि शक्तियुक्त आध्यात्मिक पुनरुज्जीवन (Death & Rebirth) हे तत्त्व सर्व संस्कारांच्या मुळाशी असते.

"Disappearance and reappearance is as cominon a rite in initiation as imulated killing and resurrection, and has the same object. Both are rites of transition, of passing from one state to another."[१८]

सर्व विधी एकाच कल्पनेतून उगम पावले आहेत. प्रतीकात्मक मृत्यु आणि पुनरुज्जीवन ही ती कल्पना होय. माणसामध्ये असलेली शक्ती क्षीण होते आणि ही शक्ती पुन्हा प्राप्त करण्यासाठी प्रतीकात्मक रीतीने मृत्यु घडवून आणून पुनः जन्म घ्यावा लागतो.

आज प्रतीकात्मक स्वरूपात असलेल्या ह्या विधींना मूळ सत्याचा आधार असावा. पूर्वी राजा हा सर्व शक्तिमान असे. त्याची शक्ती क्षीण झाल्यावर त्याला बळी देत असत आणि या बलिदानापासून निर्माण होणाऱ्या शक्तीने युक्त अशा दुसऱ्या राजाला राज्याभिषेक होत असे. तोच देवस्वरूप होत असे. ह्या प्रथेचे अवशेष समाजजीवनात ठिकठिकाणी दिसून येतात. या अवशेषांचे स्वरूप प्रतीकात्मक आहे. इतर अनेक विधींप्रमाणेच सर्व संस्कारविधींचा उगम देखील प्रतीकात्मक मृत्यु आणि आध्यात्मिक पुनरुज्जीवन ह्या कल्पनेत आहे असे दिसते.

१८. Standard Dictionary of Folklore.

चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान

– लेखक –

प्रा. सदाशिव आठवले

किं. ३ रु.

मिळण्याचें ठिकाण –

चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.

[जि. सातारा]





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सौ. उषा जोशी

रूपांतर व आशय-अभिव्यक्तीचे अद्वैत

ललित वाङमयाच्या भिन्न प्रकारात कांदबरी व नाटक हे दोन मान्य व प्रतिष्ठित प्रकार गणले गेलेले आहेत. आधुनिक मराठी साहित्यापुरता विचार केला तरी गेल्या ७०–८० वर्षांच्या काळात या वाङमयप्रकारांचा विकास व जडण घडण भरीव आहे असे म्हणता येईल. या प्रकारांचा वाङमयीन समीक्षेच्या दृष्टीने झालेला अभ्यास हाही सर्वविश्रुत आहे. ही समीक्षा नाटक आणि कादंबऱ्या यांच्या विकासाबरोबर विकसित होत गेलेली, बदलत गेलेली आपणांस दिसून येईल. हरिभाऊ व त्यांचे समकालीन कादंबरीकार यांच्या कादंबऱ्यांविषयी त्या काळी झालेली चर्चा किंवा मराठी नाटकांच्या आरंभीच्या काळाची नाट्यासंबंधीची समीक्षा यांची नुसती पाहणी केली तरी एक बाब आपणास प्रमुखपणे दिसून येते की, त्या काळची वाङमयीन समीक्षा ही जशी वाङमयनिर्मितीला अनुसरणारी राहिली त्याचप्रमाणे वाङमयनिर्मितीही, काही स्थूल समीक्षामूल्ये, श्रेष्ठ कनिष्ठत्वाचे निकष वाङमयीन अभिरुची यांच्या अनुषंगाने होत राहिली.

पण हे आरंभीच्या काळापुरतेच मर्यादित विधान आहे असे नाही तर एक सर्वसामान्य सिद्धान्त म्हणून आपण याचा स्वीकार केला आहे. १९२० नंतरच्या काळात निर्माण झालेल्या कथा, कादंबऱ्या व नाटके आणि त्यावेळचा समीक्षाविचार हा वेगवेगळ्या वळणांनी १९५० पर्यंत होत राहिला. त्यांचे परस्परांवर परिणाम होत गेले. गेल्या ७०–८० वर्षांच्या काळातील वाङमयीन समीक्षा व वाङमयनिर्मिती दोन्ही गोष्टी एका वर्तुळात फिरत होत्या असे आपणास दिसून येईल.

मराठीतील समीक्षाविचार हा पुष्कळ अंशी संस्कृत साहित्यशास्त्र व इंग्रजी साहित्यशास्त्र यांच्या आधाराने फोफावत गेलेला आहे. परंतु संपूर्णपणे उभयशास्त्रातील उभय पद्धतींची मूल्यमीमांसा आम्ही स्वीकृत व आत्मसात् केलेली नाही. तर सोयीनुसार, रुचीनुसार आवश्यकतेनुसार आम्ही उसनवारी केलेली आहे. आम्ही आधार घेतला हे म्हणण्याचे महत्त्वाचे कारण म्हणजे इंग्रजीसारखे परिचित साहित्यशास्त्र असूनही मूळ साहित्यशास्त्रीय ग्रंथांचा मराठी अवतार आमच्यासमोर आलेला नाही. हा एक भाग व दुसरा म्हणजे आमच्या नैसर्गिक मर्यादा. कुठल्याही भाषेतील ललितवाङमयनिर्मिती सकस व संपन्न होण्यासाठी अनेक कारणे घडत असतात. निदान निसर्गनियमानुसार तिच्या संवर्धनाला कालमर्यादा लागणे अपरिहार्य म्हटले पाहिजे. उदाहरणाने ही गोष्ट स्पष्ट होईल. फडक्यांच्या काळात कादंबरीविषयी आरंभ, गुंतागुंत, निरगाठ, उकल, वर्णने, वातावरण, निसर्गवर्णन अशी अनेक मूल्यांची चलती होती. समीक्षेच्या क्षेत्रात या सिद्धांताचा भरपूर प्रभाव होता. त्यामुळे प्रतिष्ठित लेखक, उगवते लेखक व वाचक या सर्वांची ओढ वर लिहिलेल्या गोष्टी किती प्रमाणात आहेत हे पाहण्याकडे असे. याला आज आपण दोष देऊ शकणार नाही. आज आपण ललितवाङमयाच्या निर्मितीचा विचार करताना या मूल्यांना जुजबी वा मर्यादित महत्त्वाचे मानून अधिक सूक्ष्म बाबींचा आग्रह धरू. मुद्दा एवढाच की कोणत्याही काळातील ललितवाङमयाची निर्मिती व वाङमयीन समीक्षा या परस्परांवर परिणाम करीत असतात व कुठेतरी कोंडी फुटून मग नवे वळण येते. अगदी अलीकडच्या काळातील निवडक लेखकांच्या पाच दहा कादंबऱ्याही विचारात घेतल्या तर त्यांच्यात कितीतरी विविधता आढळते. हे स्वाभाविक व अपरिहार्य आहे असे मानले तरी या भेदाचे स्पष्टीकरण आपणास मिळत नाही. कादंबरी कशास म्हणावे ? तिची गुणवैशिष्टये कोणती ? श्रेष्ठकनिष्ठतेचा निकष कसा लावावयाचा ? या प्रश्नांची चर्चा करताना कथानक, घटना, पात्रे, प्रसंग यांचा प्राथमिक विचार सोडला तर काहीही उपयोग होत नाही. हे जसे खरे त्याचप्रमाणे जीवनदर्शन, व्याप्ती, खोली, उंची व यासम इतर संज्ञाही निरर्थक ठरतात. जी गत कादंबरीची तीच नाटकाची. दोन्हीकडे आप-





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

त्याला साम्य आढळते ते म्हणजे कथानकावर भर. कथासूत्र समजणे, सांगणे हाच एकमेव उद्देश. फरक काय पडेल तो तंत्राचा. जुनी खंडकाव्ये घेतली तरी तेथेही आपल्याला हाच दृष्टिकोन आढळेल. सुधारक बंदीशाला, आमराई इत्यादी खंडकाव्ये वाचताना, आपल्याला काय दिसते ? तोच plot वर दिलेला भर. गद्यातलीच गोष्ट इथे पद्यात सांगितली याशिवाय काही फरक आहे असे वाटत नाही.

याचे कारण मला वाटते ॲरिस्टॉटलच्या समीक्षेचा प्रभाव. कथानकाला मिळालेले प्राधान्य, पदविच्छेद, अन्वय, अर्थ कळला म्हणजे काव्याचे आकलन झाले. एखाद्या श्लोकातील ध्वनी शोधला, स्पष्ट केला एवढ्यावरुनही ते काव्य किंवा नाटक समजले असे आधुनिक टीका मानीत नाही. त्याचप्रमाणे एखादी कलाकृती तंत्रदृष्टया सदोष– निर्दोष ठरविणे यावरही आजची टीका संतुष्ट राहू शकत नाही. पाश्चात्य टीकाशास्त्राचा पाया घालणारा तत्त्ववेत्ता ॲरिस्टॉटल पण त्याच्या विवेचनाचा भर वाङमयकृतीच्या बाह्य आकारावर (Form) जास्त. एखादी कलाकृती कितीही सुबक घाटाची असली तरी त्यामुळे तिच्यातील रहस्य आपल्याला समजणार नाही. नाटक हा वाङमयप्रकार असा आहे की त्याचा बाह्य आकार, घाट, प्रमाणबद्धता इत्यादींची समीक्षा झालीच पाहिजे. पण केवळ एवढ्यानेच भागत नाहीं. त्या रचनेच्या द्वारे लेखकाला काय व्यक्त करावयाचे हा प्रश्न उभा राहतोच.

कादंबरी हा जसा वाङमयप्रकार तसाच कलाप्रकारही. कुठल्याही कलाशास्त्रात निकषांची सरमेसळ व अस्थिरत्व वाङमयीन समीक्षेच्या दृष्टीने धोकादायक ठरण्याचाच संभव जास्त. कादंबरी कलाप्रकाराचा विचार करताना आपणास काही अडचणी विचारात घ्याव्या लागतात. तसेच नाट्यकलेच्या बाबतीतही. मराठी रंगभूमीचा अपकर्षकाळ, पुनरुज्जीवनाचा व धडपडीचा काल लक्षात घेतला तर हा वाङमयप्रकार निःसंकोचपणे विकसित होत रहावा अशी सुस्थिती नाटक या प्रकाराला लाभलेली नाही. एक वाङमयाचा भाग म्हणून इतर वाङमयप्रकारांना ज्या मर्यादातून वाट काढावी लागली त्या मर्यादा नाटकाच्या नशिबी तर होत्याच, त्याचबरोबर हा एक प्रायोगिक प्रकार असल्यामुळे अनेक तडजोडी कळत नकळत नाटककाराला स्वीकाराव्या लागल्या. अपवादादाखल काही उदाहरणे जरी दाखविता आली तरी या वाङमयप्रकाराच्या विकासाची गती व आलेख सरळ नाही. तरीही नाटचकलेची निर्मिती ही कादंबरीपेक्षा अधिक वेधक व विस्तृत आहे. नाटचकला ही संमिश्र कला असल्यामुळे नाटचलेखन अनेक बंधनांनी बाधित झालेले असते व ह्यातही निकषासंबंधी अनेक अडचणी आपण अनुभवतो.

या सर्व प्रश्नांचा विचार करताना आपणास काही मूलभूत गोष्टींचे स्मरण ठेवणे आवश्यक ठरते. लेखक – मग तो कादंबरीलेखक असो किंवा नाटचलेखक –लिहीत असताना स्वतःच्या मनातील आशय कथेच्या वा नाटचाच्या द्वारे मांडीत असतो. हा अनुभव कथेतील पात्रे प्रसंग यांच्याद्वारे represent करीत असतो. लेखकाची विचारशक्ती व संवेदनशक्ती व ह्या अनुभवाला सजीव करण्याइतके चित्रणकौशल्य हे गुण नाटच व कादंबरी या दोन्ही लेखनासाठी आवश्यक ठरतात. कादंबरीलेखनात विस्तार, वर्णने, स्वातंत्र्य असल्यामुळे हा अनुभव प्रगट होताना वेगळे स्वरूप धारण करतो; तर नाटचात तो वेचक प्रसंग, पात्रे यांच्या एकत्रित प्रयोगातून अवतरत असतो. पण यशस्वी नाटक व यशस्वी कादंबरी होण्यासाठी हा अनुभव, त्याची सलगता व संपूर्णता ही निर्णायक कसोटी आपण मानू शकतो. या सलगतेला व संपूर्णतेला छेद देणाऱ्या गोष्टी कुठल्याही कारणाने कलाकृतीत शिरल्या की त्यांचे यश डागळते.

अनुभूती किंवा अनुभव हा शब्द अलीकडे फार मोठ्या प्रमाणात वापरला जात असल्यामुळे त्याविषयी काही विचार नोंदविणे अस्थानी ठरणार नाही. कलावंत-लेखक आपल्यापरीने विश्वाच्या व्यापाराचा अर्थ समजून घेण्याचा व स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. तो पंचेंद्रियांनी प्रतीत होणारा अनुभव असेल त्याचवेळी त्याच्या मानसिक वैचारिक भूमिकेतून उठणारे रंगतरंग असतील. या सर्वांचे त्याच्या मनात काही स्वरूप असते. त्याचे ते





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वृत्तनिवेदन- केवळ लौकिक जगाचे वर्णन नसून- लौकिक व अन्य जीवनांचे त्याच्या मनात तयार झालेले, साचलेले पण स्वतंत्र वाटणारे काही स्वरूप असते. ते व्यक्तीगणिक जसे भिन्न तसे अमर्यादही. श्रीतुकारामांना पांडुरंगाच्या सावळ्या मूर्तीचा भास होणे हाही अनुभव तर मॅकबेथला भूत दिसणे हाही अनुभवच. आपण त्यांना खोटे म्हणू शकत नाही तशी त्यांची तुलनाही करू शकत नाही. आपण पाहू ते एवढेच की कलाकृतीत प्रतिबिंबित झालेला अनुभव स्वयंपूर्ण आहे किंवा नाही. कलाकृतीत हा अनुभव रेखित झाल्यानंतर त्यात अवांतर गोष्टी दिसल्या तर वाचकाचे चित्त विचलित होते व परिणाम सलग उरत नाही. ह्या अनुभवात अंगभूत असणाऱ्या नाट्याचे स्वरूप जसे असेल, तितक्या उत्कटपणे प्रतीत होईल ती यशस्वी कलाकृती. मग ती नाट्यकृती असो की कादंबरी. वाचकाचे चित्त हे अनावश्यक अशा एखाद्या शब्दाने, कृतीने घटनेने वा कलाबाह्य विचारांच्या हव्यासानेही बिघडू शकते. कादंबरी, नाट्य, काव्य किंबहुना सर्वच कलांचा मूलस्रोत हा आहे.

नाट्यसमीक्षा व कादंबरीसमीक्षेचा सर्व विस्तार आपणास परिचित आहेच. त्याची पुनरुक्ती अनावश्यक ठरावी पण संक्षेपाने त्याची दखल घेणे इष्ट ठरेल. केवळ आकृतीचा किंवा केवळ आशयाचा विचार, कलावंताच्या अंतरंगाचा मागोवा, वाङमयीन अलिप्तता, आत्मलक्षीआणि परलक्षी टीका, सौंदर्यवाद आणि आदर्शवाद या सर्व पद्धती आज एकांगी वाटतात. आशयातून आकार जन्म घेत असतो हे सत्य जोपर्यंत आपण समजून घेत नाही तोपर्यंत आपणास कलेचे मर्म, सौंदर्य कळाले असे म्हणता येणार नाही. या संदर्भात विविध मतांचा विचार करताना नाटक व कादंबरी यांची तुलना करण्याचा प्रयत्न कधी कुणी मुद्दाम केलेला नाही, कदाचित् तो आवश्यकही वाटला नसेल. तुलना करायचीच तर मग या दोहोतच का ? नाट्य व काव्य यात का नको ? किंवा कथा व कादंबरी यात का नाही ? असा प्रश्न उपस्थित होणे शक्य आहे. पण समीक्षेच्या व्यवहारात प्रश्न उपस्थित करूनच विचारांची वाढ होत असते. कादंबरी व नाटक या दोन प्रकारांची निवड केली ती एवढ्यासाठी की यांच्या प्रकृतिभेदातून उपस्थित होणाऱ्या चर्चेतून जी उत्तरे येतील तीच कुठल्याही दोन प्रकारांच्या तुलनेतून येणे शक्य व्हावे. माझ्यापुरते सांगावयाचे झाल्यास ह्या प्रश्नांची उत्तरे हाती लागण्यापेक्षा प्रश्नांचे स्वरूप जरी समजले तरी पुरेसे होईल. या कारणाशिवाय दुसरेही कारण या प्रकारांच्या तुलनेत उद्‌भवले. मराठीत काही लेखकांच्या कादंबऱ्या नाट्यरूप झालेल्या आढळल्या. काहींनी स्वतःच त्याचे रूपांतर केले तर क्वचित् इतरांनी. केवळ टूम म्हणून किंवा एखादी कथा लोकप्रिय झाली म्हणून तिला नाट्यरूप दिले म्हणणं त्या लेखकावर अन्याय केल्यासारखे होईल. काहीतरी अपरिहार्य (compelling) कारणांमुळे त्यांना आपला आशय भिन्न माध्यमाद्वारे मांडावासा वाटला का ? तोच आशय भिन्न माध्यमातून आविष्कृत करण्याची प्रतिभेची जिद्द तर बलवत्तर नसेल ? असे का घडले ? का घडते ? का घडावे ? या प्रश्नाची उकल- उत्तर नव्हे- म्हणून हा प्रपंच.

मराठीत अशा दृष्टीने एकदोन ठळक उदाहरणे आपल्यासमोर आहेत. एक भा. वि. वरेरकरांचे व दुसरे श्री. ना. पेंडसे यांचे. यात या लेखकांनीच आपल्या कादंबऱ्यांचे नाटकात रूपांतर केले आहे. तर दुसरे उदाहरण प्रा. ए. वि. जोशी यांच्या 'काळोखाचे अंग' या कादंबरीचे. नुकतेच सौ. शिरीष पै यांनी या कादंबरीला नाट्यरूप दिले आहे.

गोष्ट किंवा कादंबरी यांचे चित्रपटात किंवा नाटकात रूपांतर केले जाते तेव्हा नक्की काय होते ? रूपांतरित कलावस्तु मूळ कलावस्तूहून भिन्न समजावयाची की तिचेच एक रूप समजावयाचे ? तिच्यात जो 'बदल' झालेला दिसतो तो कशा स्वरूपाचा ? त्याला कारणे कोणती ? वस्तुतः अनुभव व त्याचे कलात्मक स्वरूप यांच्यात फरक करता येत नाही. कारण कलात्मक स्वरूपात व्यक्त होण्यानेच त्याचे अनुभवत्व सिद्ध होत असते. या दोघात फरक करण्यात येतो तो सामान्यतः दोन कारणांसाठी. एक सोय म्हणून, दुसरे त्यांच्या परस्परसंबंधाची पूर्ण समज झालेली नाही म्हणून. 'या गंगेमधि गगन





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वितळले ' यात अमुक अमुक आहे असे आपण वर्णन करतो. त्या ' वर्णनात ' त्या कृतीतील ' अनुभव ' ही सांगता येत नाही. कोणत्याही कवितेचे स्पष्टीकरण देता येत नाही. याचाच एक अर्थ असा की कोणत्याही कलाकृतीवर ' भाष्य ' असे करता येत नाही. ती कृतीच त्यासाठी अनुभविली पाहिजे. दुसरा अर्थ असा की कलाकृतीवरील एखादे यशस्वी 'भाष्य' म्हणजे एक स्वतंत्र स्वयंसिद्ध कलाकृतीच होय. ज्यावेळी आपण ' रूपांतर ' म्हणजे एक ' भाष्य ' म्हणू तेव्हा कलावंत काय करील ? दोन गोष्टी संभवतात.

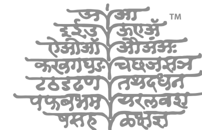
(१) एक म्हणजे मूळ कलाकृतीतील कोणते विशेष घ्यावयाचे, कोणते सोडून द्यावयाचे, कोणते बदलून किंवा नवीन घ्यावयाचे– थोडक्यात आपल्या स्वतःच्या आकृतिबंधाला अनुसरून तो ह्या गोष्टी करणार. (२) दुसरी गोष्ट म्हणजे तांत्रिक स्वरूप. ज्या साधनातून तो आपले ' भाष्य ' सिद्ध करू पाहतो त्या साधनांच्या संदर्भात कलावस्तूत योग्य ते बदल.

पण मुळातच एक प्रश्न निर्माण होतो तो असा की ही कल्पना बरोबर आहे का ? जेव्हा आपण एखादी कलाकृती विचारात घेतो तेव्हा ती आपला घाट, परिणाम कक्षा, अनुभूतीचे अंग, परिमाण यासह अवतरते असे आपण म्हणतो. आशय अभिव्यक्त होतानाच त्याचे संदर्भ, तोल, लय ही निश्चित होतात. हे अपरिहार्य आहे. यालाच आपण अंतर्गत सुसंगती म्हणतो. उदाहरण म्हणून बालकवींची पुढील ओळ पहा–

हिरवे हिरवे गार गालिचे
हरित तृणाच्या मखमालीचे

यात आपल्याला रंगवाचक शब्द व त्यानंतर स्पर्शवाचक व पुन्हा तीच आवृत्ती दिसते. कलावंत अनुभव अभिव्यक्त करीत असताना त्याच्या मनात ज्या संवेदना उत्पन्न झाल्या त्याच्याही छटा यात उमटत असतात अनुभवाचे एक अविभाज्य अंग म्हणून. प्रत्येकाची अनुभूति ही एकच व सारखी नसणार. तिचे आयाम, परिणाम कक्षा हे सर्व वेगळेच राहणार. विषय एकच असला तरी अनुभूति वेगळी. वाल्मीकीचा राम, कालिदासाचा राम, भवभूतीचा राम आपल्याला वेगळे वाटतात याचे कारण हे. दुसरी गोष्ट काही कलावंतांच्या अपूर्ण कलाकृती दुसऱ्याला पूर्ण करता येत नाही. गडकऱ्यांच्या ' राजसंन्यास 'चा या संदर्भात विचार व्हावा. यावरून एक सिद्ध होते की रूपांतर करीत असताना कलावंताने मूळ कलावस्तु केवळ निमित्त म्हणून स्वीकारली पाहिजे. निर्मिती करताना ज्याप्रमाणे तो इतर घटकांचा उपयोग करून घेतो त्याचप्रमाणे मूळ कलावस्तूचाही त्याने उपयोग करून घ्यावयाचा असतो. हे सर्व करीत असताना त्याला एक मूलभूत तारतम्य वापरावे लागते. केवळ साधनांच्या आहारी तो जाईल तर त्याच्या हातून उत्कृष्ट कलाकृती निपजणार नाही. मूळ कलावस्तूचा गाभा आणि नव्या साधनांची समज यावर पूर्ण हुकमत असल्याशिवाय प्रभावी कलांतर साधत नाही. हा प्रयोग करावयाचा तर मूळ कलावस्तु वेगळी उमटून पडली पाहिजे. नवीन माध्यमातून तिचे एक वेगळे दर्शन झाले पाहिजे. राजेमास्तर, गारंबीच्या बापू, हा खेळ सावल्यांचा ह्या तीन कृती पाहताना आपल्याला वरील प्रत्यय येत नाही.

बापूची जडणघडण ज्या वातावरणात झाली त्या पार्श्वभूमीवर बापूचे वागणे आपल्याला समजू शकते पण नाटकात याचे काहीही स्पष्टीकरण आपल्याला मिळत नाही, व त्यामुळे बापूचा त्रागा, त्याचा आरडा ओरडा आपल्याला गंभीर बनवू शकत नाही. उलट ते हास्यास्पद वाटते. राधा बापूचे संवाद, भाषा सर्व कृत्रिम वाटते. बापूच्या स्वभावाशी जुळत नाही. जी गोष्ट बापूची तीच राजेमास्तरांची. हद्दपारमधले राजेमास्तर ठरीव साच्याचे मास्तर नाहीत. त्यांच्या असामान्य, धारदार व्यक्तित्वाचे कंगोरे अनेक प्रसंगातून आपल्यासमोर साकार होतात. एक समर्थ, तेजस्वी मानवी व एकसंध व्यक्तिमत्व आपल्यासमोर दिसते. ज्यावेळी मास्तर ' हद्दपार ' होतात त्यावेळी शिवेवरून पाऊल उचलताना त्यांना होणारी वेदना, त्यांनी दाखवलेली जिद्द आणि कातळाकडे जाणारी त्यांची आकृती जितकी सलग संपूर्ण





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

व बोलकी वाटते, तितकी नाटकातले राजेमास्तर ही व्यक्ती पत्नीशी बोलताना 'करवंद्याच्या कातळाचा मला कधीकधी हेवा वाटतो. आऽऽगऽ त्यानं आपला जीव कुठंच गुंतवला नाही. त्याच्याकडे जाऊ या कां? ' असं विचारते तेव्हा मनाला कुठंतरी खटकते. राजेमास्तरांच्या पत्नीचे व्यक्तिमत्त्व मात्र बरेचसे उजळलेले वाटते. 'हा खेळ सावल्यांचा' हे नाटक त्यामानाने अगदीच पडले आहे. प्रा. जोशांचा घनश्याम, दमयंती, मलिन, सुरेंद्रा, एस्के ही विचाराने अंतर्मुख होतात कधी पात्रे जे जीवन जगतात, तेथे ती धडपडतात, कधी आनंदाने न्हाऊन निघतात, जीवनाची तृप्ती अनुभवत असतानाच ते जणू ओघळून जाते, हातात काहीच उरत नाही. तर कधी जीवनामागे पिसाटपणे धावत असताना ते मृगजळ ठरावे व आपण कोरडेच राहिलो याची भयानक जाणीव त्यांना होते; या वेगवेगळ्या अवस्थांचे जे प्रत्ययकारी चित्रण कादंबरीत आपल्याला आढळते त्याची पुसटशी जाणीव देखील नाटक वाचताना होत नाही. केवळ बाह्यसाधनांनी – फिरता रंगमंच प्रकाशयोजना यांनी – नाटक सफल होऊ शकत नाही. कलेचे माध्यम महत्त्वाचे. शब्द कसे त्याच्याशी एकरूप व्हावेत. शब्दांचे सामर्थ्य, त्याचे रूप कार्य, महत्त्व लक्षात घेऊन तो वापरला तरच तो चपखल बसतो. Terseness ज्याच्या आपल्याला ज्ञानेश्वरीतील पानापानावर प्रत्यय येतो त्यावरून आपल्याला त्याचे सौंदर्य जाणवते नवा आनंद, नवी अनुभूति देण्याचे सामर्थ्य प्रत्ययाला येते. नाहीतर मुळात कथावस्तु चांगली असूनही जेव्हा आपण म्हणतो की कथा फसली, पसरट वाटते, अनुभव टोकदार वाटत नाही याचाच अर्थ असा की आशय जोमदार असूनही अभिव्यक्तीचे आवरण थिटे पडले, साजेसे झाले नाही. आशय व अभिव्यक्ती यांचे अद्वैत साधल्याविना ती उत्कृष्ट कलाकृती होऊच शकत नाही. केवळ चमकदार संवाद नाटकाला पुरे पडत नाहीत. नाट्य निर्माण व्हायला संवाद हे एक कारण पण ते एकमेव नाही. भिन्न भिन्न मार्गांनी जाणाऱ्या मनोवृत्तींचा संघर्ष, प्रभावी अशी घटना, जीवनातल्या मूलभूत सत्याचे नाट्यरूप दर्शन यामुळे नाटक जगते, टिकते. गारंबीच्या बापूत (नाटक) आशय आहे. गतिमान आहे तरी नाट्यविषयक ध्येय ज्याला म्हणतो ते जाणवत नाही. दैव विरुद्ध बापू असा संघर्ष असला तरी त्याला बापू तडफदारपणे सामोरा जातो हे दिसत नाही व मग नाटककाराला काय सांगावयाचे याचा प्रश्न पडतो. त्यामुळे प्रेक्षकाला किंवा वाचकाला समाधान वाटत नाही. रूपांतरात मूळ कलावस्तू निराळेपणाने उमटून पडलेली दिसत नाही.

हे सर्व सांगताना विचार येतो की आपण फ्रेममध्ये चित्र बसविण्याचा प्रयत्न करीत आहो. हे करणे चित्राच्या दृष्टीने विघातकच. त्यामुळे मूळ प्रश्न शिल्लक राहतोच की असे रूपांतर घडावे का ? आशय व अभिव्यक्ती यांचे अद्वैत मानीत असताना ह्या कृतींना अर्थ काय ?

संदर्भ ग्रंथ

१ रिचर्डस्‌ची कलामीमांसा — नरहर कुरुंदकर
२ सौंदर्य आणि साहित्य — बा. सी. मर्ढेकर
३ रूपवेध — नरहर कुरुंदकर
४ टीकाविवेक — श्री. के. क्षीरसागर
५ वादसंवाद — ,,
६ समीक्षा – मराठी नाटक आणि रंगभूमी — वा. ल. कुलकर्णी
७ कादंबरीची रचना — श्री. मा. कुलकर्णी
८ मराठी नाट्यसमीक्षा — रा. शं. वाळिंबे
९ आलोचना — १९६५,६६,६७
१० छंद — १९५७
११ धावता धोटा — भा. वि. वरेरकर
१२ सोन्याचा कळस — ,,
१३ यशोदा (कथा व नाटक) — श्री. ना. पेंडसे
१४ हद्दपार — ,,
१५ राजेमास्तर — ,,
१६ गारंबीचा बापू — ,,
१७ काळोखाचे अंग — ए. वि. जोशी.
१८ हा खेळ सावल्यांचा — सौ. शिरीष पै
१९ शितू — गो. नी. दांडेकर



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रा. सु. न. पेंडसे

वैयाकरणांचे भाषाविषयक तत्त्वज्ञान

प्रास्ताविक

व्याकरण हा शब्द वि + आ + कृ (= स्पष्ट करणे) ह्या धातूला ल्युट् प्रत्यय लावून तयार करण्यात आला आहे. त्याचा अर्थ स्पष्टीकरण किंवा स्पष्टीकरणाचे साधन असा असून, जिने शब्दांचे स्पष्टीकरण होते ती विद्या, अर्थात् ' शब्द-स्पष्टीकरणविद्या ' ह्या अर्थी हा शब्द ब्राह्मणकालापासून उपयोगात आला आहे. प्रयुक्त शब्दांच्या शुद्धाशुद्धतेचा विचार करणे हे जरी व्याकरणशास्त्राचे प्रमुख कार्य असले, तरी भाषेचे स्वरूप, तिचे कार्य, उद्दिष्ट इत्यादी समस्यांची सैद्धान्तिक चर्चा करणे ही व्याकरणशास्त्राची दुसरी बाजू असून, भगवान पाणिनि हे जरी सामान्यतः भारतीय व्याकरणशास्त्राचे जनक समजले जात असले, तरी त्यांच्या अगोदर देखील प्रातिशाख्य, निरुक्त आदी वैयाकरणग्रंथांची, व गार्ग्य, शाकल्य, आपिशलि, स्फोटायन, शाकटायन, गालव आदी थोर वैयाकरणांची फार मोठी परंपरा होती. वैयाकरणतत्त्वज्ञानाला ललामभूत अशा स्फोट सिद्धांताचे प्रामुख्याने चिंतन केल्यामुळेच स्फोटायन हा वैयाकरण या नावाने ओळखला जाऊ लागला. ह्या प्राचीन वैयाकरणांनी शब्दार्थस्वरूप, त्यांचे परस्परसंबंध इत्यादी भाषा तत्त्वज्ञानात्मक समस्यांचा विचार करून महत्त्वाचे सिद्धान्त प्रतिपादित केले होते. त्याचप्रमाणे, पाणिनीनंतर कात्यायनाने स्वतःच्या वार्तिकांमधून ' सिद्धे शब्दार्थसंबंधे ' (शब्द व अर्थ यांचा संबंध सिद्धच असता–) वगैरे सिद्धान्त मांडले. पतञ्जलीने देखील स्वतःच्या बृहत्काय महाभाष्यात शब्दनित्यत्व, शब्दार्थप्रतिपादनाचे स्वाभाविकत्व (अभिधानं पुनः स्वाभाविकम् ।), चार प्रकारांचे शब्द, शब्दार्थांचा बोधक्रम इत्यादी सिद्धान्तांचे सविस्तर वर्णन केले. भर्तृहरीने तर वैयाकरणतत्त्वज्ञानाचे प्रतिपादन करण्यासाठीच स्वतःचा वाक्यपदीय हा ग्रंथ लिहिला असून त्यात त्याने शब्दाद्वैताचे प्रतिपादन केले आहे. ' शब्दानुशासना 'च्या दृष्टीने महाभाष्यकारांची कामगिरी सर्वश्रेष्ठ होती, व महाभाष्यकारांचे मत म्हणजे अंतिम मत असे योग्य रीतीने मानले जात होते. त्यानी स्वतःच्या ग्रंथात शब्द व अर्थ यांचे ठिकठिकाणी विवेचन केले असले, तरी व्याकरणविषयक तत्त्वज्ञानाचाच स्वतंत्र ग्रंथ लिहून भर्तृहरीने व्याकरणशास्त्रात उरलेले काम पूर्ण केले. पुढे, काशिकाकारांचा, कैयटांचा, भट्टोजी दीक्षितांचा, नागेशांचा– असे अनेक कालखंड व्याकरणशास्त्राच्या विकासाचे असून, विशिष्ट वैयाकरणांनी प्रतिपादित केलेल्या किंवा व्याकरणतत्त्वज्ञानात अन्तर्भूत सर्वच सिद्धान्तांचा परामर्श वा त्यांची सांगोपांग चर्चा येथे करता येणे अशक्य आहे. त्याचप्रमाणे नैयायिक, मीमांसक, बौद्ध आदी दार्शनिकांचा देखील अत्यंत जिव्हाळ्याचा विषय असल्यामुळे, त्यानी देखील भाषाविषयक काही महत्त्वाचे सिद्धांत– वैयाकरणांच्या तत्त्वज्ञानाशी मूलभूत तात्त्विक मतभेद बाळगून– प्रतिपादित केले आहेत. ह्या सर्वांचा विचार केला असता प्रस्तुत विषयांची मर्यादा अतिव्याप्त होण्याची भीती असल्यामुळे, फक्त वैयाकरणांच्या मूलभूत तत्त्वज्ञानाची कल्पना येऊ शकेल ह्या दृष्टीने– **' भाषेची अभिव्यक्ती व अर्थग्रहण '** ही एक छोटीशी समस्या घेऊन तिचे विवेचन प्रस्तुत निबंधात केले आहे.

ह्या समस्येची चर्चा येथे तीन विभागात करण्यात आली आहे : (अ) भाषेचे स्वरूप व कार्य (ब) शब्द व अर्थ यांचे स्वरूप व परस्पर संबंध, (क) शब्दतत्त्व.

(अ) भाषेचे स्वरूप व कार्य

भाषा ही दोन व्यक्तींच्या परस्पर व्यवहाराचे प्रमुख माध्यम असून वक्त्याच्या मनामधला

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

आशय श्रोत्याला कळावा ह्याबद्दलच्या त्यांच्या विचारांच्या संवहनक्रियेचे काम भाषा करीत असते. ह्याप्रमाणे, भाषेच्या– (१) वक्त्याच्या मनात असलेल्या आशयाची अभिव्यक्ति व (२) श्रोत्याने त्या आशयाचे तसेच ग्रहण करणे–अशा दोन बाजू आहेत. अर्थात, ग्राह्य आणि ग्रहण यांची परस्पर योग्यता सिद्ध व्हावयास पाहिजे, तरच भाषेचे कार्य होऊ शकेल. ह्याप्रमाणे, भाषेची अभिव्यक्ति व अर्थग्रहण ही संपूर्ण प्रक्रिया असून, वरील दोन्ही बाजूंच्या चार अवस्था भर्तृहरीने दिल्या आहेत. त्यांचे स्वरूप आपण थोडक्यात पाहू.

भाषेच्या अभिव्यक्तीच्या चार अवस्था – (१) वक्तुरिच्छा (२) चिंतन व मनन (३) प्राण व वायुद्वारा इन्द्रियप्रयत्न व (४) वाणीचे श्रव्य स्वरूप ह्या आहेत. ह्या चार अवस्थांचे वर्णन ऋग्वेद १०·७१, तसेच महाभाष्यकारादी तत्त्वचिंतकांनी देखील केले आहे. भर्तृहरीने त्याचे वर्णन चार प्रकारच्या भाषा – परा, पश्यन्ती, मध्यमा व वैखरी –म्हणून केले आहे. (१) वक्त्याच्या इच्छेच्या स्वरूपातच पराभाषा निबद्ध होते. तिचे प्रारंभिक स्वरूप हे केवळ बुद्धिस्थ असते. ह्याप्रमाणे शब्दाच्या अभिव्यक्तीच्या मुळात बुद्धिस्थ शब्दभावना असते, व ह्या बुद्धिस्थ शब्दभावनेची जमवाजमव होणे हीच अभिव्यक्तीची प्रथम अवस्था आहे. ह्या बुद्धिस्थ शब्दभावनेशिवाय पुढील अभिव्यक्ती असंभव आहे :

आद्यः करणविन्यासः प्राणस्योर्ध्वं समीरणम् ।
स्थानानामभिघातश्च न विना शब्दभावनाम् ॥
अथायमान्तरो ज्ञाता सूक्ष्मे वागात्मनि स्थितः ।
व्यक्तये स्वस्य रूपस्य शब्दत्वेन विवर्तते ॥

(२) दुसऱ्या अवस्थेत मनुष्य त्या बुद्धिस्थ शब्दभावनेबद्दलचे चिंतन व मनन करतो. शब्दभावना अथवा वक्तुरिच्छा ही त्याच्या आत्म्याशी संलग्न असते. तिचे चिंतन व मनन करणे हे कार्य मनाचे असून ते ह्या शब्दभावनेला अधिक स्पष्ट करते. हे कार्य पश्यन्ती ह्या भाषावस्थेत होत असते. ह्याप्रमाणे, विश्लेषणपूर्वक विनिश्चय हे पश्यन्तीचे कार्य आहे. त्यामुळे अर्थभावनेसहित शब्द बुद्धीमध्ये स्थिर होतो. (बुद्धौ शब्दोऽवधार्यते ।)

(३) तिसऱ्या अवस्थेत मनःकायाग्निसंयोग होतो, अर्थात, इन्द्रियप्रयत्नांची सुरवात होते. ह्यात श्वास व स्वरप्रक्रियेचे नियमन होते व ह्रस्वदीर्घप्लुतादि वर्णात्मक शब्द तयार होतो, व तो (४) चतुर्थ अवस्थेत अभिव्यक्त होतो. ह्याप्रमाणे, आत्म्याच्या ठायी असलेल्या वक्त्यांच्या इच्छेचे, तत्स्थ शब्दभावनेचे, बुद्धिद्वारा संस्करण होऊन, हा बुद्धिस्थ शब्द (अर्थात, वक्त्याची शब्दभावनाच) इन्द्रियप्रयत्नांनी वर्णात्मक स्वरूपात शब्दरूपाने अभिव्यक्त होतो. इन्द्रियप्रयत्न हे मध्यमा वाणीचे कार्य असून, त्या शब्दाची वर्णात्मक अभिव्यक्ती हे वैखरीवाणीचे कार्य आहे. ह्याप्रमाणे, (१) वक्तुरिच्छा (२) मनोभाव (३) प्रयत्न व (४) ध्वनि अथवा वाग्व्यक्ति हे वाणीच्या अभिव्यक्तीचे चार चरण आहेत.

अभिव्यक्त वाणीच्या ग्रहणाच्या देखील चार अवस्था आहेत : त्या म्हणजे, (१) नाद (२) स्फोट (३) ध्वनि व (४) व्यक्ति किंवा स्वरूप नाद म्हणजे उच्चरित शब्दांचे वर्णात्मक रूप. नादाच्या स्वरूपाच्या बाबतीत काही मूलभूत प्रश्न उपस्थित होऊ शकतात. उदा. नादाचे स्वरूप. प्रत्येक भिन्न भिन्न वर्णात असते की विशिष्ट ध्वनिसमूहात ? शब्दाच्या ग्रहणाचा मुख्य उद्देश हा नादात्मक शब्दच असतो का ?

पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर असे की जरी शब्द हा विविध वर्णात्मक घटकांनी बनला असला, आणि चिकित्सक दृष्टिकोनातून आपल्याला कोणत्याही शब्दाचे ध्वन्यात्मक विभाजन करणे शक्य असले, तरी वक्ता जेव्हा कोणताही शब्द बोलण्याची इच्छा करतो, अथवा श्रोता त्याचे ग्रहण करण्याची इच्छा करतो, तेव्हा त्या दोघांचे उच्चरित शब्दाच्या वर्णात्मक स्वतंत्रतेकडे लक्ष नसते, आणि म्हणून, शास्त्रीय दृष्ट्या नादाचे स्वरूप समूहात्मक म्हणता येईल, तसेच विविध वर्णांचे स्वतंत्र अस्तित्व देखील मान्य करता येईल. हा वर्ण ह्रस्वदीर्घप्लुतादी मात्राभेदाप्रमाणे उच्चरित शब्दांचे अस्तित्व लहान किंवा मोठे करू शकेल. वक्त्याला कोणताही शब्द उच्चारताना जेवढा वेळ लागतो, तेवढाच वेळ





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

श्रोत्याला त्याचे ग्रहण करण्यासाठी लागतो हे शब्दाच्या वर्णात्मक अस्तित्व मर्यादेचे शास्त्र आहे. जोपर्यंत शब्द उच्चारणाच्या प्रक्रियेत असतो तोपर्यंत ध्वनी हा वर्ण असतो, व हे उच्चारण संपले म्हणजे लागलीच हे वर्ण शब्द बनतात, ह्याप्रमाणे, शब्दाच्या नादात्मक स्वरूपाचे लक्षण आहे.

स्वभावभेदान्नित्यत्वे ह्रस्वदीर्घप्लुतादिषु ।
प्राकृतस्य ध्वनेः कालः शब्दस्येत्युपचर्यते ॥
तस्मादभिन्नकालेषु वर्णवाक्यपदादिषु ।
वृत्तिकालः स्वकालश्च नादभेदाद्विभज्यते ॥

परंतु, शब्दाचे केवळ नादात्मक स्वरूप हे त्याचे सत्य स्वरूप नसून एक संपूर्ण कल्पनेचे तो वस्तुतः प्रतीक असल्यामुळे अशा प्रत्येक स्वतंत्र प्रतीकाला अस्तित्वमर्यादेच्या दृष्टिकोनातून समकालच म्हटले पाहिजे. अर्थातच, ह्या संपूर्ण कल्पनेच्या प्रतीकाच्या दृष्टिकोनातून कोणताही शब्द अथवा वाक्य हे अभिन्नकाल आहे.

(२) कोणत्याही उच्चरित शब्दाच्या नादात्मक अवस्थेची पूर्णता, व त्यामागच्या प्रतीकाची अथवा शब्दभावनेची स्पष्टता आपल्याला स्फोटामुळे होत असते. अर्थात, ग्रहणप्रक्रियेत स्फोट ही नादोत्तर द्वितीय अवस्था आहे. स्फोटाचे कार्य उच्चरित शब्दामागे असलेल्या शब्दभावनेचे ज्ञान—ओळख—विनिश्चय करवून देणे हे होय. कोणत्याही शब्दाच्या प्रयोगाच्या मुळात वक्त्याची बुद्धिस्थ शब्दभावना राहिलेली असून ही शब्दभावना म्हणजेच त्या शब्दाचा स्फोट होय. शब्दाच्या नादात्मक उच्चारणानंतर हा स्फोट जागृत होतो. स्फोट हा युगपत् व अभिन्नकाल असून, तो अन्त्यबुद्धिनिर्ग्राह्य, संहृतक्रम, अखंड व अविनाशी असतो. स्फोट हा जातिस्वरूप आहे. शब्दभावनेचे एक समग्र व समन्वित चित्र आहे. ज्याप्रमाणे, एखादे चित्र आपण पाहिले असता, आपल्याला अगोदर त्याच्या नुसत्या समग्रतेचे दर्शन होते, व बारीक अवलोकन केले असता त्याच्या व्यक्तिगत विशेषांचे नीलपीतादिवर्णांचे ज्ञान होते, त्याप्रमाणे कोणताही शब्द ऐकला असता त्याच्या नादात्मक अवस्थेतून निर्माण झालेल्या स्फोटाचे— की जो शब्दभावनेचे आपल्याला ज्ञान करवून देतो— स्वरूप देखील समग्रसमन्वित व अखंड आहे.

(३) जातिस्वरूप स्फोटाने आपल्याला समग्र व समन्वित शब्दभावनेचा बोध होतो. पुढे, स्फोटोत्तर म्हणजे ध्वनि-अवस्थेत आपल्याला त्या शब्दभावनेच्या व्यक्तिगत विशेषांचे ज्ञान होते. ह्यालाच आपण अर्थविस्तार असे म्हणू शकू. (परस्तु शब्दसंतानः प्रचयापचयात्मकः ।) ह्याप्रमाणे, जातिस्वरूप स्फोटातून व्यक्तिरूप ध्वनि-अवस्थेत शब्दाचा अधिकाधिक विस्तार व प्रतीतपदार्थांच्या व्यक्तिगत विशेषांची उत्तरोत्तर स्पष्टता होत असते.

अनेकव्यक्त्यभिव्यंग्या जातिः स्फोट इति स्मृता ।
कैश्चिद् व्यक्तयः एवास्य ध्वनित्वेन प्रकल्पिताः ॥

(४) अर्थग्रहणाची अंतिम अवस्था शब्द-स्वरूपाचे ज्ञान ही आहे. ध्वनि-अवस्थेत शब्दभावनेच्या सर्व विशेषांचे आकलन झाल्यानंतर आपण वक्त्याच्या बुद्धिस्थ शब्दभावनांचे ग्रहण करू शकतो. वक्त्याची बुद्धिस्थ शब्दभावना हे शब्दाचे स्वरूप आहे. वक्त्याचा बुद्ध्यर्थ श्रोत्याच्या बुद्धीचे अर्थग्रहणाचे प्रयोजन होतो. अर्थात वक्त्याचा बुद्ध्यर्थ श्रोत्याच्या बुद्ध्यर्थात संक्रमित होतो. ह्या दोन बुद्ध्यर्थांच्या एकरूपतेशिवाय वाग्व्यापार सिद्ध होऊ शकत नाही. (बुद्ध्यर्थादेव बुद्ध्यर्थे जाते तदपि दृश्यते ।) ह्याप्रमाणे, वाग्व्यापारात शब्द अर्थाचे कारण असून बुद्धिस्थ अर्थ हा त्या शब्दाचे कारण असतो, व वक्त्याचा बुद्ध्यर्थ श्रोत्याच्या बुद्ध्यर्थात संक्रमित झाला म्हणजे शब्द व अर्थाची पूर्णता होत असून वाग्व्यापार सिद्ध होतो.

शब्दः कारणमर्थस्य स हि तेनोपजन्यते ।
तथा च बुद्धिविषयादर्थाच्छब्दः प्रतीयते ॥
बुद्ध्यर्थादेव बुद्ध्यर्थे जाते तदपि दृश्यते ।

(ब) शब्द व अर्थ ह्यांचे स्वरूप व परस्परसंबंध

वाग्व्यापाराचे स्वरूप व प्रक्रिया ह्याप्रमाणे पाहिल्यानंतर तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने शब्द व अर्थाचे स्वरूप व त्यांच्या परस्परसंबंधांच्या चर्चेकडे आपण वळू.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

शब्दाच्या स्वरूपाबद्दल वृत्तिकारांनी प्रथमच प्रश्न केला आहे– ' गौरित्यत्र कः शब्दः ? । गकारौकारविसर्जनीयाः इति भगवानुपवर्षः । श्रोत्रग्रहणे ह्यर्थे शब्दशब्दः प्रसिद्धः । यद्येवमर्थप्रत्ययो नोपपद्यते अतो गोकारादिव्यतिरिक्तो गोशब्दः अस्ति यतः अर्थप्रतिपत्तिः स्यात् । ' ह्याचा अर्थ असा की भाषेत वापरल्या जाणाऱ्या वर्णात्मक शारीर शब्दाला शब्द म्हणता येत नाही. शब्द त्याला म्हटले पाहिजे की ज्याच्यापासून आपल्याला अर्थ कळेल. हाच भाव महाभाष्यकारांनी ' येनोच्चारितेन सास्नालांगूलककुदखुरविषाणिनां संप्रत्ययो भवति सः शब्दः । ' ह्याप्रमाणे सांगितला आहे. स्वाभाविकच, शब्द आपल्याला दोन स्वरूपात दिसतो– (१) शब्दाचे अन्तर्रूप व (२) शब्दाचे बाह्यरूप. वर चर्चिलेल्या वाग्व्यापाराच्या प्रक्रियेत आपण असे पाहिले आहे की कोणत्याही शब्दप्रयोगामागे वक्त्याची बुद्धिस्थ शब्दभावना असते. ही बुद्धिस्थ शब्दभावना म्हणजेच शब्दाचे अन्तर्रूप असून, तोच शब्दाचा अर्थदेखील असल्यामुळे आपल्याला त्यापासून अर्थसंप्रत्यय, अर्थात, अर्थविनिश्चय होतो. शब्दाचे बाह्यरूप म्हणजे त्याचा पदरूप आकार.

द्वावुपादानशब्देषु शब्दौ शब्दविदो विदुः ।
एको निमित्तं शब्दानामपरोऽर्थे प्रयुज्यते ॥

वाग्व्यापाराची प्रक्रिया जर आपण पुन्हा बारकाईने अभ्यासिली तर आपल्याला असे दिसून येईल की वक्त्याच्या मनात असलेली शब्दभावनाच वर्णात्मक शब्दाच्या माध्यमातून जशीच्या तशी श्रोत्याच्या बुद्धीत संक्रमित होते. आता, वक्त्याची शब्दभावना हेच मुळात शब्दाचे स्वरूप– त्याचे अन्तस्तत्त्व आहे, व हा तात्त्विक शब्द श्रोत्याच्या ग्रहणाचा विषय, म्हणजे की, अर्थ असतो. वक्त्याची शब्दभावना अभिव्यक्त झाल्यावर तत्क्षणीच श्रोत्यासमोर अन्त्यबुद्धिनिर्ग्राह्य स्फोट उपस्थित होतो. व ह्याचा पुढे विस्तार ध्वनिअवस्थेत होऊन आपल्याला वक्त्याची शब्दभावना स्पष्टपणे अर्थस्वरूपात कळते. ह्याप्रमाणेच शब्दाची अभिव्यक्ती व अर्थग्रहण ही प्रक्रिया असून, शब्द व अर्थ ह्यांना आपण एकाच वस्तूच्या दोन बाजू म्हणू शकू. स्फोट त्या दोघांना जोडणाऱ्या कडीचे काम करतो. वस्तुस्थितीत शब्द व अर्थ हे एक व अभिन्न आहेत. आता, स्फोटाचे कार्य तपासण्याजोगे आहे. स्फोट ही शब्दोच्चारणानंतर आपल्या मनात तत्क्षण निर्माण होणारी प्रतीती असल्यामुळे, स्फोट म्हणजे वक्त्याची शब्दभावना, अर्थात् शब्दाचे अन्तस्तत्त्व, मूळ शब्द असून, ह्या स्फोटामुळेच आपल्याला शब्दभावनेचे ज्ञान होत असल्यामुळे, स्फोट हाच अर्थ आहे. ह्याप्रमाणे शब्दार्थग्रहणाच्या प्रक्रियेचे विश्लेषण केले असता आपल्याला स्फोटाचे कार्य स्पष्ट होते. शब्द ऐकल्यावर आपल्याला जी प्रतीती होते तेच अर्थाचे स्वरूप असून अर्थाचे अन्य लक्षण देणे अशक्य आहे–

यस्मिंस्तूच्चारिते शब्दे यदा योऽर्थः प्रतीयते ।
तमाहुरर्थं तस्यैव नान्यदर्थस्य लक्षणम् ॥

वस्तुतः शब्द व अर्थ हे एक व अभिन्न असून शब्द व अर्थ ह्यांचा संबंध सिद्धच आहे. शब्दार्थसंबंध हा नित्य व स्वाभाविक आहे.

शब्दार्थस्वरूप समजण्यासाठी आपल्याला स्वरूप, अर्थ व ज्ञान यांच्यातला भेद स्पष्ट करून घेतला पाहिजे. मूळ शब्दभावना, अर्थात वक्त्याचे अभिधेय, हेच शब्दाचे स्वरूप होय. ह्या स्वरूपाची प्रतीती म्हणजे अर्थ, व ह्या प्रतीतीच्या निश्चितीला आपण ज्ञान म्हणू शकू. श्रोत्याला एखाद्या शब्दाचा प्रयोगगत अर्थ कळून देखील, त्याचे त्या वस्तूचे ज्ञान संशयित राहू शकेल. उदा० गौ शब्द ऐकून आपल्या मनात होणाऱ्या प्रतीतीला आपण गौ शब्दाचा अर्थ म्हणू शकू, व गाय प्राणी पाहून त्याच्या विशिष्ट अवयवलक्षणांची आपल्याला जी निश्चिती होते, तिला आपण ज्ञान म्हणू शकू. आता, श्रोताव्यक्ती व त्याची ग्रहणशक्ती ही विविध स्वरूपाची असल्यामुळे वस्तुतः अर्थ व ज्ञान ह्यात व्यक्त्यनुरूप वैविध्यपूर्ण फरक होण्याची शक्यता असते, परंतु अर्थ व ज्ञानाच्या ह्या द्विविधायुक्त दशेवर नियंत्रण करणारे तत्त्व म्हणजेच शब्दाचे स्वरूप असून ह्या शब्दस्वरूपाच्या उपलब्धीमुळेच अर्थ व ज्ञान हे एक नियमित राहतात.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ज्ञानं प्रयोक्तुर्बाह्योऽर्थः स्वरूपं च प्रतीयते ।
शब्दैरुच्चारितैस्तेषां संबंधः समवस्थितः ।।
प्रतिपत्तिर्भवत्यर्थे ज्ञाने वा संशयः क्वचित् ।
स्वरूपेषूपलब्धेषु व्यभिचारो न विद्यते ।।

—ह्याप्रमाणे, अर्थ व ज्ञान ह्या शब्दबोधातील पुढील अवस्था असून त्यांच्या मुळाशी शब्दाचे स्वरूप असते, व त्यामुळेच, शब्दाच्या अर्थ व ज्ञानाचे नियमन होत असते.

वर, ज्याप्रमाणे, व्यक्तिवैविध्यामुळे एकच शब्दातून अनेक प्रकाराचे अर्थ अथवा ज्ञाने होण्याची शक्यता दाखविली आहे, त्याचप्रमाणे एकच अर्थ आपण अनेक शब्दातून व्यक्त झालेले ऐकतो. गौ शब्दाचाच अर्थ शब्दकोशात धेनु किंवा सुरभि दिलेला आढळतो, परंतु एका शब्दाचा अर्थ दुसऱ्या शब्दात देणे ही व्यवस्था फक्त सुविधेसाठीच आहे. वस्तुस्थितीत, अर्थ ही एक प्रतीती असून ती आपल्याला प्रत्येक शब्दस्वरूपात प्राप्त होते म्हणून, गौचा अर्थ वक्त्याच्या बुद्धिस्थ शब्दभावनेची, शब्दस्वरूपाची ती प्रतीती आहे की जी आपल्याला सास्नादियुक्त प्राण्यांमध्ये होईल. ह्याप्रमाणे, शब्दाची अभिव्यक्ती विविध वर्णात्मक शब्दांमधून विविध प्रकारे झाली, तरी त्यामागचे शब्दस्वरूप एकच असते, म्हणून आपण त्या सर्व शब्दांना समानार्थक समजतो, व एक शब्द दुसऱ्या शब्दाचा अर्थ म्हणून देतो. पण तात्त्विक दृष्टचा त्या शब्दाला दुसऱ्या शब्दाचा अर्थ म्हणता येत नाही, फार तर त्याला अर्थाविभास म्हणणे इष्ट होईल. वस्तुस्थितीत, अर्थ ही एक प्रतीती असून तिला शब्दात सांगणे अशक्य आहे.

वर, आपण शब्दाची दोन रूपे – १) अन्तर्रूप व २) बाह्यरूप – पाहिली. त्यांपैकी अन्तर्रूप, अर्थात, शब्दाचे स्वरूप व अर्थ यांचा विचार आपण आतापावेतो केला. आता शब्दाचे बाह्य रूप व अर्थ यांचा विचार करणे इष्ट होईल, कारण की वर्णात्मक शब्दाच्या माध्यमातूनच वक्त्याच्या बुद्धिस्थ शब्दभावनेचे श्रोता ग्रहण करीत असतो. भाषेच्या अभिव्यक्तीच्या प्रक्रियेत आपण पाहिलेच आहे की वक्ता आपल्या मनात असलेली शब्दभावना इन्द्रियप्रयत्नांनी वर्णात्मक शब्दात व्यक्त करतो. हा उच्चारित वर्ण ह्रस्वदीर्घप्लुतादी कालविभागात निबद्ध होत असला तरी तो एका भावनेचे प्रतीक असतो, जे त्यातून निर्देशित होत असते. उच्चरित शब्दाची नादावस्था व उच्चरित क्षणीच होणारी तत्प्रतीत, अर्थात, स्फोट, यांमध्ये व्यञ्जक -व्यङ्गय अथवा प्रकाशक - प्रकाश्यभाव आहे.

ग्रहणग्राह्ययोः सिद्धा योग्यता नियता यथा ।
व्यङ्गयव्यञ्जक भावेन तथैव स्फोटनादयोः ।।
प्रतिबिम्बं यथान्यत्र स्थितं तोयक्रियावशात् ।
तत्प्रवृत्तिमिवान्वेति स धर्मः स्फोटनादयोः ।।

नाद व स्फोट यांच्यामध्ये उत्पाद्य – उत्पादक संबंध आपल्याला मानता येत नाही, कारण की नाद व स्फोट ही तात्कालिक, सहज, अर्थात, समकालीन प्रक्रिया आहे. स्फोटाचाच विस्तार पुढे ध्वनि–अवस्थेत होऊन आपल्याला शब्दाच्या अर्थाचे ज्ञान होते. ह्या इथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की नाद व स्फोट यांच्यामध्ये उत्पाद्य – उत्पादक नाही, परंतु व्यङ्गय – व्यञ्जक किंवा प्रकाश्य-प्रकाशकभाव आहे, याचा अर्थ असा की बाह्य शब्दातून अर्थ उत्पादित होत नाही, तर तो केवळ सूचित होतो. ज्याप्रमाणे पाण्यात आपल्याला सहज प्रतिबिम्ब दिसावे, त्याप्रमाणे मूळ शब्दभावनेचे प्रतिबिम्ब वर्णात्मक शब्दात दिसते. नादात्मक शब्दाच्या ग्रहणक्षणीच प्रतीत होणारा स्फोट हेच शब्दाचे अन्तर्रूप असून, वर्णात्मक शब्दातून ते सहज प्रतीत होते.

यदन्तः शब्दतत्त्वं तु नादैरेकं प्रकाशितम् ।
तदाहुरपरे शब्दं तस्य वाक्ये तथैकता ।।

– ह्या इथे दुसरा एक मुद्दा लक्षात घेतला पाहिजे, तो असा की, जरी नादात्मक शब्दाचे प्रकृतिप्रत्ययादी विभाग व ऱ्हस्वदीर्घादिकालभेद होऊ शकत असले, तरी त्यातून प्रतीत होणारा स्फोट म्हणजेच शब्दभावना, ही प्रतीकात्मक असते. अर्थातच ही शब्दभावना एक, अनवयव व समग्र असते, व ह्या शब्दभावनेलाच तात्त्विक दृष्टचा शब्द म्हणत असल्यामुळे, शब्दाचे प्रकृतिप्रत्ययादी विभाग व कालभेद होऊ शकत नाहीत, शब्दाच्या

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

व्याकरणात्मक घटनेचा विचार करीत असताना आपण त्याचे प्रत्यय, धातु, प्रातिपदिक, उपसर्ग आदी विभाजन करतो. व अमुक शब्दात हा प्रकृत्यर्थ, हा प्रत्ययार्थ, असे त्याचे अर्थविभाजन देखील करतो. असे प्रकृतिप्रत्ययविभाजन आपल्याला होणाऱ्या प्रयुक्त शब्दाच्या अन्वयव्यतिरेकी ज्ञानावरून आपण करीत असलो, तरी तात्त्विक दृष्ट्या शब्दाचे विभाजन होऊ शकत नाही. असे विभाजन करणे हा अविद्वत्प्रयत्न आहे ! जेथे शब्दाचेच विभाजन होऊ शकत नाही, तेथे अर्थाचे विभाजन कसे करता येईल ?

शब्दस्य न विभागोऽस्ति कुतोर्थस्य भविष्यति ।
विभागैः प्रक्रियाभेदमविद्वान् प्रतिपद्यते ।।

ह्या सर्व चर्चेचा सारांश असा की वर्णात्मक शब्द हे केवळ शब्दाचे बाह्यरूप असन तो शब्दाच्या अन्तस्तत्त्वाला, म्हणजे स्फोटाला जागृत करतो, व ह्या शब्दतत्त्वाच्या श्रोत्याला झालेल्या प्रतीतीला अर्थ म्हणतात. ह्याप्रमाणे, शब्द व अर्थ हे एक असून त्यांचा संबंध नित्य, सिद्ध, व स्वाभाविक आहे.

(क) शब्दतत्त्व

ह्याप्रमाणे, वाग्व्यापार व शब्दार्थसंबंध यांची चर्चा केल्यानंतर शब्दाचे महत्त्व ह्या मुद्याकडे आपण वळू. वैयाकरणांनी शब्दाचे दार्शनिक व वैज्ञानिक महत्त्व पुनःपुनः प्रतिपादित केले आहे. मनुष्याच्या समस्त व्यापारामध्ये वाग्व्यापार हा महत्त्वाचा असून, शब्दशक्तीमुळे समग्र संसार एकसूत्रनिबद्ध आहे. शब्दशक्ती ही सर्वव्यापक असून, जगातले सर्व ज्ञान हे केवळ शब्दनिष्ठ असल्यामुळे, वाक्यपदीयाच्या सुरवातीलाच भर्तृहरीने शब्दशक्तीचे दार्शनिक वर्णन केले आहे–

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम् ।
विवर्ततेऽर्थभावेन जगतः प्रक्रिया यथा ।।

केवलाद्वैताच्या परिभाषेत केलेल्या ह्या शब्दब्रह्माच्या वर्णनाप्रमाणे, शब्द, अर्थात्, स्फोट, हे जगाचे अनाद्यनन्त सत्य तत्त्व असून अर्थविस्तार हा त्याचा विवर्त आहे. म्हणजे की, शब्द व अर्थ हे एकच आहेत (एकस्यैवात्मनो भेदौ शब्दार्थावपृथक् स्थितौ ।) सर्व ज्ञान केवळ तदाधारित आहेत (सा सर्वविद्याशिल्पानाम् कलानां चोपबन्धिनी ।)

ह्याच वर्णनाचा शास्त्रीय दृष्टिकोनातून विचार केला, तर वैयाकरणांनी शब्दविषयक खालील मुद्दे सांगितले आहेत–

(१) शब्दव्यापक आहे ('व्याप्तिमत्त्वात्तु शब्दस्य' . . . यास्क). जगातील प्रत्येक विषय अथवा विचार शब्दाने आवरून घेतला आहे. ('महान् हि अस्य शब्दस्य प्रयोगविषयः सप्तद्वीपा- वसुमती, त्रयो लोकाः, चत्वारोवेदाः, साङ्गाः सरहस्याः बहुधा भिन्ना . . . ' – महाभाष्य.)

(२) शब्द नित्य आहे शब्दाचे प्रयोग सृष्टिकालापासून चालू आहेत, व चालू रहातील. शब्दतन्व हे बृंहणशील आहे. (परस्तु शब्दसंतानः प्रचयापचयात्मकः ।)

(३) शब्द एक आहे. आपण वर पाहिलेच आहे की शब्द हा एक व अविभाज्य असून त्याचे प्रकृतिप्रत्ययादिविभाग असत्य आहेत, आणि, तरीदेखील आत्मशक्तीमुळे शब्दामध्ये अनंतप्रकारचे वैविध्य प्राप्त होते ।

एवमेव यदाम्नातं भिन्नशक्तिव्यपाश्रयात् ।
अपृथक्त्वेऽपि शक्तिभ्यः पृथक्त्वेन वर्तत ।।

ह्या शब्दशक्ती कोणत्या ? वर सांगण्यात आलेच आहे– विवर्ततेऽर्थभावेन. ह्या विवर्तते मध्ये विवृत्तिः, विवृतिः व व्यावृत्तिः असे तीन भाव आहेत. विवृत्तिः म्हणजे विशिष्टरूपा स्थितिः । अर्थात, शब्दाचे विविध प्रायोगिक अवस्थामध्ये जे एक स्थिर रूप असते, ज्याला इंग्रजीत Power of retention म्हणतात तीच विवृत्तिः शक्तिः । विवृतिः म्हणजे विस्तार. शब्दाच्या स्फोटात्मक अवस्थेतून ध्वनि–अवस्थेत कसा अर्थविस्तार होतो ते आपण पाहिलेच आहे. ह्यालाच इंग्रजीत आपण Power of expansion म्हणतो. व्यावृत्तिः म्हणजे 'परत फिरणे.' शब्दाचा अर्थ परिवर्तनशील असल्यामुळे शब्दाचे नवनवीन प्रयोग आपण पाहतो. ह्यालाच power of revival म्हणतात. ह्याशिवाय, 'विवर्ततेऽर्थभावेन' ह्यातला विवर्तवादाला अनुसरून





अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

दार्शनिक अर्थ आपण वर पाहिलाच आहे. विवर्त म्हणजे तत्त्वतः भिन्नता नसणे (तत्त्वादप्रच्युतिः). अर्थात, तत्त्वतः शब्द व अर्थ हे एकच आहेत!

शब्दतत्त्वज्ञान अथवा स्फोटवादाचे समस्त प्रतिपादन वैयाकरणांनी वेदान्ततत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत केले आहे. आपण जी भाषा वापरतो, तिचे लघुतम एकम कोणते ह्याबद्दल वर्णवाद, पदवाद, व अखंडवाक्यार्थवाद असे तीन पंथ असून, (अ) प्रत्येक वर्ण स्वतंत्रपणे उच्चरित होतो व नष्ट पावतो, पदातले वर्णांचे क्रम बदलता येत नाहीत व वर्णपरिवर्तनाने अर्थ बदलतो, म्हणून वर्ण हेच भाषेचे लघुतम एकम आहे. असे वर्णवाद्यांचे मत आहे. (ब) वर्णांना स्वतंत्र उच्चारास्तित्व असले तरी ते अर्थवान नाहीत. पदांचा स्वतंत्र व्यक्तिगत अर्थ असल्यामुळे अर्थवत्तेच्या दृष्टीने पदांना एकम मानले पाहिजे असे पदवाद्यांना वाटते, परंतु, (क) भाषेचे प्रयोजन एक संपूर्ण अभिव्यक्ती असल्यामुळे, व वक्ता देखील जेव्हा काही बोलण्याची इच्छा करतो, तेव्हा त्याचे लक्ष ती अभिव्यक्ती संपूर्ण व निराकांक्ष असावी, असे असते. पद हे अर्थवान असले, तरी ते साकांक्ष असतात. त्यामुळे अखंडवाक्य हेच भाषेचे लघुतम एकम असून, ह्या अखंडवाक्यातून प्रतिपादित अर्थ–शब्दतत्त्व, अथवा प्रतिभा म्हणजेच अखंडवाक्यार्थस्फोट, हे भाषालीलेचे सनातन सत्य आहे. हेच, जर पुन्हा, वेदान्ततत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत सांगावयाचे झाले, तर वैयाकरणांच्या मताप्रमाणे अखंडवाक्यस्फोट ही पारमार्थिक सत्ता आहे, पदस्फोट ही व्यावहारिक सत्ता असून, ध्वनिरूपवर्णांची सत्ता प्रातिभासिक सत्ता आहे.

महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना

लेखक–**चा. अ. दाभोलकर**

किं. २ रुपये

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (सातारा)





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रा. कान्तिलाल शाह

गांधीजींच्या विचारामागची काही गृहीत कृत्ये

ह्या निबंधात गांधीजींच्या विचारामागच्या काही गृहीतकृत्यांना स्पष्ट रूप देण्याचा प्रयत्न मी केला आहे. त्यासाठी गांधीजींच्या विचारांचे जे परीक्षण मी करणार आहे ते त्यांच्या एकंदर विचाराच्या एका लहानशा आणि ज्याला फारसे महत्त्व देण्याचे कारण नाही असे मानता येणे शक्य आहे अशा विभागापुरते मी मर्यादित ठेवणार आहे. ही जी पद्धत मी स्वीकारली आहे तिच्या मर्यादा काहीही असोत तिच्यामुळे गांधीजींच्या विचारात अध्याहृत असलेली विचाराची एक सरणी किंवा धाटणी स्पष्ट होते. विचाराची ही धाटणी गांधीजींच्या ह्याच क्षेत्रातील विचारांपुरती मर्यादित आहे असे नाही; किंवा ती केवळ गांधीजींच्याच विचाराची धाटणी आहे असेही नाही. आणि ह्या पद्धतीचा फायदा असा की त्या प्रश्नावरील त्यांचे विचार विस्ताराच्या दृष्टीने आटोपशीर आहेत आणि १९२०–३० ह्या कालखंडातील चार-पाच वर्षांच्या अवधीत गांधीजींनी ते मांडले आहेत. गांधीजींच्या लिखाणाच्या ज्या संग्रहाचा आधार मी घेतला आहे (एम्. के. गांधी हिंदू धर्म– सेक्शन ७ पृष्ठे १६२–२१९) त्याच्यात फक्त एकच लहानसा उतारा १९४६ सालचा म्हणून देण्यात आला आहे. हा उतारा लहान असला तरी अतिशय महत्त्वाचा आहे. ही गृहीतकृत्ये आणि त्याचे परस्परसंबंध ह्यांची चिकित्सा करण्याचाही मी प्रयत्न केला आहे. आणि माझा निष्कर्ष असा आहे की गांधीजींनी जी सामान्य तत्त्वे अंगिकारली होती आणि विवक्षित, मूर्त समस्यांविषयी विचार करताना ज्या तत्त्वांचा ते आधार घेत ती वेगळाली तर आहेतच पण परस्परविरोधीही आहेत; त्यांचा सुसंगत समन्वय करता येणे अशक्य आहे. जाता जाता गांधीजींच्या विचारपद्धतीच्या ज्या वैशिष्ट्यांमुळे त्यांच्या विचारांचे आकलन करण्यात, त्यांची स्पष्ट मांडणी करण्यात किंवा त्यांची चिकित्सा करण्यात अडचणी निर्माण होतात त्यांच्याकडेही मी लक्ष वेधले आहे.

ह्या निबंधाच्या पहिल्या विभागात ह्या विषयावरील गांधीजींच्या विचारांची रूपरेखा मी दिली आहे. दुसऱ्या विभागात ह्या विचारांवर जे आक्षेप घेण्यात आले आहेत त्यांची चार सदरात– वैयक्तिक, पारंपरिक, सामान्य युक्तिवादांवर आधारलेले आणि विवक्षित युक्तिवादांवर आधारलेले अशा चार सदरात– विभागणी मी केली आहे आणि पहिल्या दोन प्रकारच्या आक्षेपांचा विचार केला आहे. सामान्य युक्तिवादांवर आणि विवक्षित युक्तिवादांवर आधारलेल्या आक्षेपांचा आणि त्यांना गांधीजींनी दिलेल्या उत्तरांचा परामर्श मी अनुक्रमे तिसऱ्या व चवथ्या विभागात घेतला आहे. पाचव्या विभागात गांधीजींच्या विचारांचा परामर्श मी ज्या तऱ्हेने घेतला आहे तिच्यासंबंधी जे आक्षेप सामान्यपणे घेता येणे शक्य आहेत त्यांचा विचार मी केला आहे आणि शेवटच्या विभागात ह्या साऱ्या चर्चेचे निष्कर्ष मी थोडक्यात मांडले आहेत.

(१)

हिंदू धर्माप्रमाणे जिवंत प्राण्याची हत्या हे एक पाप आहे ही गोष्ट गांधीजींना निर्विवाद वाटते. 'सजीव प्राण्यात गांधीजी साऱ्या जीवनाचा अंतर्भाव करतात, 'सिंह आणि वाघ', 'घातक किडे आणि पशू ह्यांच्यासुद्धा सारे मानवेतर प्राणी,' एकपेशी जीव, हवेतील सूक्ष्म जंतू हे सारे सजीव प्राण्यात मोडतात. आता सजीव प्राण्यात ह्या साऱ्यांचा अंतर्भाव गांधीजी करीत असतील आणि सजीव प्राण्याची हत्या हे जर पाप असेल तर सजीव प्राण्यांची हत्या केल्याशिवाय जगणे अशक्य असल्यामुळे जिवंत राहणे हेच पाप ठरते. जन्माला येण्यातच पाप आहे; आणि मरणाने बहुधा आपण पापापासून मुक्त होतो. (कित्येक



राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ख्रिस्ती विचारवंत हिंदू धर्मात मूळ पापाची – ओरिजिनल् सिन – कल्पना आढळत नाही असे मानतात; ते का ते मला समजत नाही. हिंदूंच्या ह्या कल्पनेत अभिप्रेत असलेले पाप ख्रिश्चनांच्या 'मूळ पापां'च्या कल्पनेहून अधिक मूळचे आहे.) तेव्हा सार्वत्रिक आत्महत्त्येचा पुरस्कार जर कुणाला करायचा नसेल तर हत्त्या निषिद्ध आहे हे तत्त्व आणि जीवनाचा अधिकार ह्यांचा मेळ घातला पाहिजे. गांधीजींनी ह्या बाबतीत अनेक विचार मांडले आहेत. पण व्यवहाराच्या पातळीवर हा मेळ घालण्याच्या दृष्टीने म्हणून मांडलेला असा एकच विचार त्यांच्यात आढळतो. हे विचार असे :

१) मृत्यूविरुद्ध जीवनाचा अधिकार प्रस्थापित करण्यासाठी म्हणून गांधीजी पुढील युक्तिवाद करतात : "देहबंधनापासून अखेरची मुक्ती लाभावी अशी प्रार्थना अहिंसेचा पुजारी नेहमी करतो. पण आत्मा जर सहकार्य करायला तयार नसेल तर केवळ देहावर बळजबरी करण्याने काय साधू शकेल ?" तेव्हा जगण्याच्या इच्छेपासून आपण जोपर्यंत मुक्त झालो नाही तोपर्यंत मृत्यूचा स्वीकार करण्यात काही हशील नाही. गांधीजींनी जरी ह्या ठिकाणी स्पष्ट उल्लेख केला नसला तरी बहुधा सर्व हिंदूंना मान्य असलेला पुनर्जन्माचा सिद्धांत त्यांना येथे विवक्षित असावा. पुनर्जन्माचा सिद्धांत मान्य केल्याखेरीज मृत्यूविरुद्ध जीवनाचा अधिकार गांधीजींच्या वरील युक्तिवादाने प्रस्थापित होत नाही. आणि तरीही 'माझ्या स्वार्थासाठी मी जीवनाची हत्त्या करीत नाही काय ?' हा प्रश्न उरतोच.

२) गांधीजींनी दुसरा जो विचार मांडला आहे त्याचा उद्देश अहिंसेचा अर्थ 'हत्त्या न करणे' अशा रीतीने न लावता, 'अहिंसा म्हणजे सदिच्छा' असा लावावा असा दिसतो. हा विचार एका गोष्टीच्या रूपाने मांडण्यात आला आहे. "एक माणूस आपला देह वाचविण्यासाठी हत्त्या करताना एका ऋषीला आढळला. तेव्हा आपल्या देहाविषयी संपूर्ण वैराग्यबुद्धी धारण करणे हे आपले कर्तव्य आहे असा निष्कर्ष त्या ऋषीने काढला. आत्मप्राप्ती म्हणजे सत्यप्राप्ती करून घ्यायची जर आपली इच्छा असेल तर आपल्या देहाविषयी आपण संपूर्णपण अनासक्त असले पाहिजे म्हणजे स्वतःपासून सर्व जीव सुरक्षित राखले पाहिजेत हे त्याला कळून चुकले. धर्माने जगण्याचा हाच मार्ग आहे." दुसऱ्या एका संदर्भात अहिंसा म्हणजे सर्व जीवनाविषयी सद्भाव असे त्यांनी म्हटले आहे. पण हा युक्तिवाद अर्थात् फसतो. जोपर्यंत आपण जिवंत आहो तोपर्यंत स्वतःपासून सर्व जीवन आपण सुरक्षित कसे करू शकू ? आणि ज्यांचा आपण नाश करतो त्यांच्याविषयी आपल्या मनात सद्भाव आहे असे म्हणता येणार नाही हे उघड आहे; आणि असे असूनही त्यांच्याविषयी आपल्या मनात सद्भाव आहे असे म्हणणे शक्य असेल तर अहिंसा आणि हत्त्या न करणे यांचा फारसा परस्परसंबंध उरणार नाही.

३) तेव्हा व्यवहारात हे तत्त्व त्याच्या मूळच्या स्वरूपात अबाधित राहू शकत नाही ही भूमिका गांधीजी स्वीकारतात. पण म्हणून ह्या तत्त्वातच काही चूक आहे असा ह्या भूमिकेचा अर्थ होत नाही असेही ते म्हणतात. आपल्या मर्यादांचे केवळ भान आपल्याला ह्या भूमिकेमुळे होते. "सामान्यपणे एखादे तत्त्व निश्चित करण्यात अडचणी आढळत नाहीत; ते तत्त्व व्यवहारात उतरवू लागलो की अडचणी उपस्थित होतात. (शुद्ध) तत्त्वामध्ये परिपूर्णतेची अवस्था व्यक्त झालेली असते. आपल्यासारखे अपूर्ण जीव परिपूर्णतेचे आचरण करू शकत नसल्याने व्यवहारात ह्या तत्त्वासंबंधी आपल्याला जी तडजोड सतत करावी लागते तिच्या मर्यादा आपण प्रत्येक क्षणी निश्चित करीत राहतो." (ही भूमिका स्वीकारण्यात गांधीजींनी एक मोक्याचे पाऊल उचलले आहे आणि त्याच्यात गर्भित असलेल्या परिणामांची जाणीव त्यांना दिसत नाही ह्या गोष्टीकडे लक्ष वेधावेसे मला वाटते. त्यांच्या विचारात आढळणाऱ्या बऱ्याच गोंधळाचे मूळ येथे आहे हे दाखविण्याचा मी पुढे प्रयत्न करीन.)

पण तत्त्वाला मर्यादा कशा घालता येतील ? गांधीजी हिंदू परंपरेचा आधार घेतात. "यज्ञासाठी हत्त्या केल्याने हिंसा घडत नाही अशी हिंदू धर्माची शिकवण आहे. हे एक केवळ अर्धसत्य आहे. हिंसा





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ही कधीहीं हिंसाच राहते आणि कोणतीही हिंसा हे पापच आहे. पण जे कृत्य अटळ, अपरिहार्य असते ते पाप मानले जात नाही. इतके की धर्मशास्त्राने यज्ञात हत्या केल्याने जी हिंसा अपरिहार्यपणे घडते तिला केवळ अनुज्ञाच दिली आहे असे नव्हे तर ते पुण्यप्रद कृत्य आहे असेही सांगितले आहे." पण गांधीजींच्या म्हणण्याप्रमाणे 'अपरिहार्य हिंसे'ची व्याख्या करता येत नाही. कारण ही कल्पना स्थलकालव्यक्तिसापेक्ष अशी आहे. जे कृत्य एखाद्या प्रसंगी क्षम्य मानण्यात येईल (उदा. हिवाळ्यात विस्तव पेटविल्याने किडयांची जी हिंसा घडते) तेच कृत्य दुसऱ्या प्रसंगी अक्षम्य ठरेल (उदा. उन्हाळ्यात विस्तव पेटविणे.) पण अपरिहार्य हिंसेची व्याख्या करता आली नाही तरी तिची उदाहरणे देता येतील. अपरिहार्य हिंसेची अशी तीन प्रकारची उदाहरणे गांधीजी देतात :

१) देह धारण करण्यासाठी अगदी आवश्यक असेल एवढी जीवहत्या आपण करतो. (अ) आपण श्वासोच्छ्वास करतो; (ब) जंतुविनाशके वापरतो; (क) अन्न भक्षण करतो.

(२) ज्यांच्या पालनाची जबाबदारी आपल्यावर आहे त्यांच्या रक्षणासाठी किंवा इतरांच्या रक्षणासाठी म्हणजे मानवजातीच्या हितासाठी आपण (अ) हिंस्र पशूंची हत्या करतो किंवा (ब) एखाद्या मोकाट सुटलेल्या वेडयाची हत्या करतो.

(३) कित्येकदा ज्यांचा जीव आपण घेतलेला असतो त्यांच्याच हितासाठी आपण त्यांची हत्या केलेली असते किंवा हिंसाचार केलेला असतो. ह्या प्रकारच्या हिंसाचाराचा नमुना म्हणून पुढील उदाहरणाचा उल्लेख करता येईल. एक बैल अपघातात जखमी झाला, त्याला आत्यंतिक वेदना होत होत्या, त्याची स्थिती उपायांपलीकडची होती. गांधीजींच्या आदेशाने त्याला वेदनांपासून मुक्त करण्यात आले.

वर उल्लेखिलेल्या उदाहरणांशिवाय आणखी एका उदाहरणाचा उल्लेख मला करावासा वाटतो. एका गिरणीच्या कंपाउंडमधील बेवारशी कुत्र्यांना गांधीजींच्या सल्ल्याने ठार मारण्यात आले होते. आपल्या सल्ल्याचे समर्थन गांधीजींनी असे केले : "कुत्र्यांना नष्ट करणे हे आपले एक नित्य कर्तव्य आहे असे मी सुचविलेले नाही. आपद्धर्म म्हणून कित्येक कुत्र्यांना काही विवक्षित परिस्थितीत मारावे एवढेच मी सुचविलेले आहे. उदा. जर बेवारशी कुत्र्यांची सरकार किंवा महाजन काळजी घेत नसतील आणि त्यांची काळजी घ्यायची स्वतःची तयारी नसेल आणि त्यांच्यापासून समाजाला धोका आहे अशी आपली कल्पना असेल तर त्यांना ठार मारावे आणि रेंगाळत येणाऱ्या मरणापासून त्यांची मुक्तता करावी." हे उदाहरण वरील (२) आणि (३) ह्या दोन्ही प्रकारात मोडते.

वर उल्लेखिलेले तिन्ही प्रकार जरी अपरिहार्य हिंसेचे प्रकार असले तरी गांधीजींच्या मते त्यांचे स्वरूप एकसारखे नाही. शेवटले दोन प्रकार वास्तविक हिंसेचे प्रकारच नव्हेत; फक्त पहिला प्रकार हिंसेचा प्रकार आहे. गांधीजींनी हा भेद केला आहे खरा पण एका लेखाच्या मर्यादेतही त्यांनी तो सुसंगतपणे पाळलेला नाही. उदा. दुसऱ्या प्रकारची उदाहरणे हिंसेत मोडतात असे ते कधीकधी म्हणतात आणि ती अहिंसेत मोडतात असेही ते कधीकधी म्हणतात.

(२)

अहिंसा आणि प्राणी ह्यांच्याविषयीच्या गांधीजींच्या मतांनी एक वादंगच माजले. बहुतेक आक्षेपकांचे म्हणणे असे पडले की आपल्या मतांपासून निष्पन्न होणाऱ्या तार्किक परिणामांची नीट कल्पना गांधीजींना आली नव्हती; पण ह्या मतांपासून कोणते तार्किक परिणाम निष्पन्न होतात ह्याविषयी ह्या आक्षेपकातच परस्परभिन्न मते आढळतात. त्यांची मते जरी वेगवेगळी असली तरी ह्या आक्षेपकांची दोन प्रमुख गटात विभागणी करता येईल. एका गटाच्या म्हणण्याप्रमाणे गांधीजी पुरेसे अहिंसावादी नव्हते तर दुसऱ्या गटाच्या म्हणण्याप्रमाणे क्षम्य हिंसेच्या म्हणून ज्या मर्यादा गांधीजींनी आखल्या होत्या त्या फारच संकुचित होत्या. हे आक्षेप वेग-



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वेगळ्या कारणांवरून घेण्यात आले होते. त्यांचे असे वर्ग पाडता येतील : (अ) वैय्यक्तिक, (ब) पारंपरिक, (क) सामान्य युक्तिवाद, (ड) विवक्षित परिस्थिती किंवा कृत्ये ह्यांच्या वैशिष्टयांवर आधारलेले युक्तिवाद.

ह्या विभागाच्या उरलेल्या भागात मी (अ) आणि (ब) ह्यांचा परामर्ष घेणार आहे.

(अ) वैय्यक्तिक हल्ल्याच्या स्वरूपाचा आक्षेप : एका पत्रलेखकाने गांधीजींना असे लिहिले की बेवारशी कुत्र्यांची हत्या करावी ह्या मताचा पुरस्कार तुम्ही करता तेव्हा तुम्ही काही खरे महात्मा नाही, तुम्ही भोंदू आहा. अशा प्रकारच्या हल्ल्याला गांधीजी जे उत्तर देत ते प्रसिद्धच आहे. हे उत्तर असे की आपण महात्मा आहो असा दावा आपण कधीच केलेला नाही; सत्य आणि अहिंसा यांचे आचरण करण्याचा यत्न करणारा एक स्खलनशील माणूस आपण आहो.

(ब) पारंपरिक मतावर आधारलेले आक्षेप :

पारंपरिक मतावर आधारलेले आक्षेप गांधीजी पुरेसे अहिंसावादी नाहीत ह्या कारणासाठी घेण्यात आले होते ही गोष्ट उल्लेखनीय आहे. आणि हिंदू परंपरेपेक्षा जैन परंपरेवर हे आक्षेप आधारलेले होते हेही लक्षात घेण्याजोगे आहे.

जैनमताप्रमाणे

१) एका हिंस्र पशूची हत्या करून आपण अनेकांचे जीव वाचवतो ह्या समजुतीने हिंस्र पशूंचा सुद्धा वध करू नये.

(२) किंवा हिंस्र पशूंना आपण जितके अधिक जगायला देऊ तितके ते पापात अधिक बुडतील म्हणून कनवाळूपणानेही त्यांचा वध करू नये.

(३) किंवा वेदनांनी तळमळणाऱ्या प्राण्याचाही, त्याच्या वेदनांचा अंत करण्यासाठी म्हणून वध करू नये.

गांधीजींनी उत्तरादाखल आपल्या मताशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने जैन मताचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. ते म्हणाले की, जैन मताचा आपण अर्थ लावतो तो असा : (अ) केवळ एखाद्या विवक्षित उपपत्तीचा आधार घेऊन कोणत्याही प्रसंगी आपण काय करावे ते ठरवू नये; (ब) आपण होऊन नवीन नवीन कार्यक्षेत्रे हुडकीत राहण्याऐवजी आपल्यासमोर आपाततः जे काम उभे असते ते करण्यासाठी आपली सारी शक्ती कारणी लावावी. आणि ह्या दोन्ही बाबतीत आपल्याला दोषी धरता येणार नाही असे त्यांनी सूचित केले.

(२) गांधीजीवरील दुसरा आरोप असा की त्यांच्यावर पाश्चात्य विचारांचा अतिशय पगडा होता. ह्यावर गांधीजींचे उत्तर असे की (अ) पाश्चात्य परंपरा शरीरविच्छेदन (व्हिव्हिसेक्शन), केवळ स्वतःच्या सुखासाठी प्राण्यांचा उपयोग करणे इत्यादी गोष्टी स्वीकारते म्हणून तिचा निषेध आपण केलेला आहे; (ब) आणि जोपर्यंत आपल्या स्वतःच्या बुद्धीला आपले मत पटते आहे तोपर्यंत ते पाश्चात्यांच्या की कुणाच्या प्रभावामुळे बनले आहे ह्याची आपल्याला फारशी पर्वा नाही.

ह्या उत्तर–प्रत्युत्तरातून कित्येक महत्त्वाचे मुद्दे निष्पन्न होतात : (अ) शक्य तितके (आणि कधी कधी अशक्य असताना सुद्धा) आपली मते भारतीय परंपरेशी सुसंगत आहेत असा दावा गांधीजी करीत असत. आणि हे करताना पारंपरिक मतांची ओढाताण करून त्यांना नवा अर्थ तर ते देत पण कधीकधी ह्या मतांना सहन होऊ शकणारच नाही असा अर्थही देण्याचा प्रयत्न ते करीत. जैनमताचा त्यांनी लावलेला अर्थ बरोबर आहे हे म्हणणे तर कठीण आहेच पण त्यांनी लावला आहे तसा त्याचा अर्थ लावणे शक्यही दिसत नाही.

(ब) पण इतके करून त्यांची मते भारतीय परंपरेशी विरोधी आहेत असा आग्रह कुणी धरला तर ते फारसे अस्वस्थ होत नसत. असे असलेच तर आपले काही बिघडत नाही, बिघडत कुणाचे असेल तर परंपरेचे असे त्यांचे म्हणणे पडते. उदा. पुढील विधाने पहा : "मी माझी मते स्वतंत्रपणे, कोणत्याही प्रमाणग्रंथाचा (ॲथॉरिटी) आधार न घेता बनविली आहेत; अर्थात् त्यांचा मूळ उगम अनेक ठिकाणी आढळणे शक्य आहे. ही मते अहिंसेशी पूर्णपणे सुसंगत आहेत असे मला वाटते. पण तत्त्वज्ञांच्या शिकवणीत आणि त्यांच्यात विरोध

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

आढळणे शक्य आहे. " 'तत्त्वज्ञ' हा शब्द लक्षात घेण्यासारखा आहे. 'तत्त्वज्ञ' हा केवळ विचारवंत असतो; तो आपले तत्त्वज्ञान जगत नाही.

(क) गांधीजी अलंकारिक (ऱ्हेटरिक) भाषेचा उपयोग करण्याचे सोडीत नाहीत. उदा. कित्येक प्रकारच्या वर्तनाचा ते 'हिंसा' म्हणून अधिक्षेप करतात किंवा 'अहिंसा' म्हणून गौरव करतात.

गांधीजींनी किंवा त्यांच्याशी वाद करणाऱ्यांनी विवक्षित परंपरेचा योग्य प्रकारे आधार घेतला की नाही किंवा तिचा योग्य अर्थ लावला की नाही ह्याची चिकित्सा करण्यासाठी हे विवेचन मी केलेले नाही. किंवा परंपरेकडे पाहण्याची गांधीजींची जी दृष्टी होती तिच्यामागचे हेतू काय होते किंवा तिचे कोणते सामाजिक परिणाम घडून आले ह्याचाही मला विचार करायचा नाही. परंपरेसंबंधी गांधीजींचा जो विचार होता त्याच्या काही वैशिष्टयांकडे मला लक्ष वेधायचे आहे. उदा. एके काळी जरी परंपरेला त्यांनी अधिकारी गुरूच्या स्थानी मानले असले तरी नंतरच्या काळात ते परंपरेकडे फारतर एखाद्या आयुधाप्रमाणे पहात.

(३)

सामान्य युक्तिवाद

गांधीजींच्या मतांवर ज्या दोन सामान्य युक्तिवादांच्या आधारे आक्षेप घेण्यात आले आणि त्यांना त्यांनी जी उत्तरे दिली त्यांचा परामर्ष ह्या विभागात मी घेणार आहे.

अ. गांधीजी उपयुक्ततावादी आहेत

१) गांधीजींच्या अनेक पत्रलेखकांपैकी एकाने असा आक्षेप घेतला की गांधीजी केवळ उपयुक्ततावादी आहेत (म्हणजे आदर्शवादी – आयडिॲलिस्ट–किंवा नीतिवादी नाहीत.) ह्या आक्षेपाला गांधींजीनी जोराची हरकत घेतली. आपली सामान्य भूमिका किंवा बेवारशी कुत्र्यांच्या विवक्षित प्रश्नाच्या बाबतीतील भूमिका उपयुक्ततावादी आहे ही गोष्ट त्यांनी अमान्य केली. ('उपयुक्ततावाद' ह्या पदाचे जे पारिभाषिक अर्थ तत्त्वज्ञानात स्वीकारण्यात आले आहेत त्यापैकी कोणत्याही एका निश्चित अर्थाने गांधीजी किंवा त्यांचा पत्रलेखक हे पद वापरत नाहीत. पण त्यांनी लावलेला अर्थ कोणताही असो तो निंदाव्यंजक आहे ही गोष्ट दोघांनाही मान्य आहे.) बेवारशी कुत्र्यांच्या बाबतीत आपली भूमिका उपयुक्ततावादी आहे हे अमान्य करण्याचे गांधीजी कारण देतात ते असे : "कुत्र्यांचा नाश करावा ही माझी सूचना उपयुक्ततावादी वृत्तीने करण्यात आली नव्हती. मात्र ते कृत्य केल्याने समाजाला उपयुक्ततेचा लाभ घडतो." ह्या उत्तरापासून गांधीजींच्या भूमिकेविषयी आपल्याला काय समजून घेता येते ते पाहू. (१) हे उत्तर संदिग्ध आहे आणि इतरत्र ह्याच प्रश्नाविषयी गांधीजींनी जे म्हटले आहे त्याच्या संदर्भात जर त्याचा विचार केला तर ही संदिग्धता अधिकच वाढते. एका पत्रलेखकाला गांधीजींनी असे लिहिले आहे. "मी जो इलाज सुचवला त्याच्यामागे समाजाच्या हिताची जेवढी आस्था आहे तेवढीच कुत्र्यांच्या हिताविषयी ही आस्था आहे." 'उपयुक्ततावादी कारण' म्हणून ज्याचा उल्लेख करण्यात आला आहे त्या कारणाला ह्या विधानात कुत्र्यांच्या हिताइतकेच महत्त्व देण्यात आले आहे. उपयुक्ततावादाच्या आरोपाला गांधीजींनी (वर उद्धृत केलेले) जे उत्तर दिले आहे त्याच्या पहिल्या वाक्यात कुत्र्यांना नष्ट करण्याची सूचना केवळ उपयुक्ततावादी वृत्तीने केली होती हे अमान्य केले आहे; पण अनेक कारणांत उपयुक्ततावादी कारणही तिच्यामागे होते हे अमान्य केलेले नाही. पण पुढचे वाक्य असे म्हणते की तिच्यापासून समाजाचे जे हित घडते ते केवळ आनुषंगिक आहे आणि ह्या म्हणण्यात त्या सूचनेमागे उपयुक्ततावादी हेतूचा अभाव होता हे ध्वनित होते.

आता मला जरी असे म्हणावयाचे नसले तरी मला असे वाटते की ह्या साऱ्यामागे उपयुक्ततावादी हेतूचे महत्त्व कमी लेखण्याचा जाणूनबुजून केलेला प्रयत्न आहे असा एखाद्याचा ग्रह होणे शक्य आहे; आणि मला जरी असे म्हणावेसे वाटत नसले तरी ह्या प्रश्नावरील गांधीजींचे लिखाण गोंधळलेले आणि गोंधळविणारे आहे एवढे मला निश्चितपणे वाटते. आपल्या वाचकांना

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

स्वतंत्रपणे असंदिग्ध विचार करायला उत्तेजन द्यावे म्हणजे ते वेगवेगळे मुद्दे समजून घेऊन ह्या प्रश्नांची चर्चा करू शकतील हा ह्या लिखाणाचा उद्देश आहे असे मानणे कठीण जाते. अनेक भिन्न कारणांना एकाच वेळी आवाहन करून वाचकाचे मन वळविणे हा त्याच्यामागचा उद्देश दिसतो; मग तो जाणनबुजून स्वीकारलेला असो वा नसो. आणि आशा ही की एखादे तरी आवाहन परिणामकारक ठरेल. पण ह्या पद्धतीचा परिणाम असा होणे शक्य आहे की लोक अखेरीस आपल्या अंतःप्रज्ञेवर (इंटचुइशनवर) विसंबू लागतील आणि स्वतःच्या अंतःप्रज्ञेवर भरवसा नसला तर दुसऱ्या कुणाच्या तरी अंतःप्रज्ञेचा आधार घेऊ लागतील. गांधीजींची बुद्धिविरोधी (अँटिइंटलेक्चुअलिझम) भूमिका अनेक ठिकाणी प्रकट होते तशी ती ह्या ठिकाणीही झाली आहे असे मला वाटते.

२) कुत्र्यांना नष्ट करण्याच्या विवक्षित सल्ल्यामागे उपयुक्ततावादी भूमिका होती ही गोष्ट तर गांधीजी अमान्य करतातच पण आपली सामान्य भूमिका उपयुक्ततावादी भूमिकेहून मूलतःच भिन्न आहे असे दाखवून देण्याचा ते प्रयत्न करतात. अर्थात् अनेक प्रसंगी (आणि ह्यांच्यात कुत्र्यांच्या प्रश्नाचाही अंतर्भाव होतो) गांधीजींच्या भूमिकेप्रमाणे योग्य ठरणारे कृत्य आणि उपयुक्ततावादी भूमिकेनुसार योग्य ठरणारे कृत्य एकच असणे शक्य आहे. ह्या दोन भूमिकांतील भेदाचे स्वरूप गांधीजींनी असे दाखविले आहे :

गांधीजींची भूमिका

(अ) सर्वांचे जास्तीत जास्त हित हे ध्येय आहे.

(ब) हे ध्येय साध्य करण्यासाठी गांधीजी प्राण अर्पण करायला तयार आहेत.

(क) (हे ध्येय साध्य करण्यासाठी) शक्य तितका कमी विनाश करण्याची परवानगी आहे.

उपयुक्ततावादी भूमिका

(अ) जास्तीत जास्त संख्येचे जास्तीत जास्त हित हे ध्येय आहे.

(ब) उपयुक्ततावादी स्वतःचा बळी द्यायला कधीही तयार नसतो.

(क) (हे ध्येय साधण्यासाठी) अधिकात अधिक विनाश करण्याची परवानगी आहे.

हा भेद स्पष्ट करण्यात गांधीजी कितपत यशस्वी झाले आहेत हे प्रथम पाहू या. गांधीजींनी ज्या प्रकारे हा भेद मांडला आहे तसा तो मांडला तर ह्या भूमिका अतिशय भिन्न आहेत असे वाटल्यावाचून रहात नाही. पण गांधीजींनी दाखवून दिलेले हे भेद जर तपासून पाहिले तर ह्या भूमिकांत नेमका भेद काय आहे हे ध्यानी येणे कठीण जाते.

(१) ' सर्वांचे जास्तीत जास्त हित ' आणि ' जास्तीत जास्त संख्येचे जास्तीत जास्त हित ' ही पदे संदिग्ध आहेत. त्यांचा अर्थ समष्टिपर (कलेक्टिव्ह) घ्यायचा की व्यष्टिपर (डिस्ट्रिब्युटिव्ह) घ्यायचा ? (म्हणजे सर्वांचे किंवा जास्तीत जास्त संख्येचे जे हित साधायचे ते ज्या व्यक्ती मिळून हा ' सर्व ' किंवा ही ' संख्या ' बनलेली असते त्यांच्या हिताहून वेगळे असे हित असते ? की ह्या व्यक्तींपैकी एकेका व्यक्तीचे हित एकत्र करून हे सर्वांचे हित किंवा ह्या संख्येचे हित बनलेले असते ?) ह्या पदांचा अर्थ जर आपण समष्टिपर घेतला तर आपण सामान्यपणे जे नैतिक ध्येय स्वीकारतो त्याचे वर्णन ' सर्वांचे जास्तीत जास्त हित ' किंवा ' जास्तीत जास्त संख्येचे जास्तीत जास्त हित ' ह्या पदांनी करता येणार नाही. उलट ह्या पदांचा व्यष्टिपर अर्थ घेतला तर प्रश्न असा उपस्थित होतो की ' सर्वांचे (किंवा जास्तीत जास्त संख्येचे) जास्तीत जास्त हित ' ह्याचा ' सर्वांचे (किंवा जास्तीत जास्त संख्येचे) समान हित असा अर्थ घ्यायचा का ? आता वेगवेगळ्या व्यक्तींचे समान हित (किंवा शक्य तितके समान हित) म्हणजे काय हे आपल्याला सांगता येईल का ?

(२) ' सर्वांचे जास्तीत जास्त हित ' यामध्ये 'जास्तीत जास्त संख्येचे जास्तीतजास्त हित' ही कल्पना अंतर्भूत आहे उलट 'जास्तीतजास्त संख्येचे जास्तीतजास्त हित ' यामध्ये ' सर्वांचे जास्तीतजास्त हित ' ही कल्पना अंतर्भूत नाही हे खरे आहे. पण अंतर्भूत नसली तरी तिचा अव्हेर केलेला असतो असेही नाही हेही ध्यानी घेतले पाहिजे. शिवाय व्यवहारात



राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

'सर्वांचे जास्तीत जास्त हित' ह्या कल्पनेचा आशय 'जास्तीत जास्त संख्येचे जास्तीत जास्त हित' एवढाच राहणार. कारण कोणत्याही सामाजिक किंवा सरकारी कृतीचे परिणाम काही माणसांना नजिकच्या काही काळपर्यंत तरी प्रतिकूल ठरणार हे उघड आहे.

उपयुक्ततावादी मताप्रमाणे सामाजिक हितासाठी एखाद्या निरपराध व्यक्तीचा बळी देणे योग्य ठरते असे कित्येकदा म्हटले जाते. उपयुक्ततावादाचा एखादा प्रकार जर असे मानीत असेल तर मग असे निश्चितपणे म्हणता येईल की सर्वांचे जास्तीतजास्त हित ह्या ध्येयाला अनुसरून असे करता येत नसल्यामुळे उपयुक्ततावादी भूमिका ही गांधीजींच्या भूमिकेहून मूलतः भिन्न आहे. पण उपयुक्ततावादी भूमिकेचा हा जो प्रकार आहे तो काही उपयुक्ततावादाचा एकमेव प्रकार नाही; किंवा सर्वात अधिक मान्य झालेला प्रकार आहे असेही नाही.

वरील दोन परिच्छेदातले माझे म्हणणे जर बरोबर असेल तर गांधीजींनी आपल्या व उपयुक्ततावादी भूमिकातला (अ) हा जो भेद सांगितला आहे त्याच्या आधाराने ह्या भूमिका वास्तविक भिन्न ठरत नाहीत. (ह्या विवेचनात 'सर्वा'मध्ये गांधीजी प्राण्यांचा पण समावेश करतात. उलट उपयुक्ततावादी केवळ माणसांचा विचार करतात ही बाब मी वगळली आहे. तिचा विचार पुढे करू.)

३) 'सर्वांचे जास्तीत जास्त हित' ह्या ध्येयाइतकेच 'जास्तीत जास्त व्यक्तींचे जास्तीत जास्त हित' ह्या ध्येयासाठी माणसाला कधीकधी आपल्या जीवनाचा त्याग करणे भाग का पडू नये हे समजणे कठीण आहे. प्रत्यक्षात माणूस असा त्याग कधी करील हे इतर कारणघटकांवर अवलंबून राहील. तेव्हा (ब) मुळे सुद्धा ह्या दोन भूमिका भिन्न ठरत नाहीत.

४) तेव्हा आता फक्त शेवटचा भेद उरतो. ह्या भेदाप्रमाणे उपयुक्ततावादी जास्तीत जास्त विनाश करायला अनुज्ञा देतो तर गांधीजी विनाशाचे क्षेत्र शक्य तितके संकुचित करतात. आता 'विनाशाच्या क्षेत्राचा अर्थ केवळ मानवजातीच्या संदर्भात घेतला तर ह्या दोन भूमिकात काही फरक करता येत नाही हे स्पष्ट आहे. पण मानवजाती आणि सारे प्राणी ह्यांच्या संदर्भात जर विनाशाच्या क्षेत्राचा अर्थ लावला तर तर ह्या दोन भूमिकात भेद आहे हे मान्य करावे लागेल. शरीरविच्छेदन (व्हिव्हिसेक्शन) आणि मांसाशन ह्या दोन प्रश्नांचा आपली भूमिका उपयुक्ततावादी भूमिकेहून वेगळी कशी आहे हे दाखविण्यासाठी उदाहरणादाखल गांधीजींनी उल्लेख केला आहे त्यावरूनही हाच भेद त्यांना अभिप्रेत आहे असे दिसते.

पण ह्या दोन भूमिका मूलतः भिन्न आहेत हे ठरवायला ह्या भेदाचा आधार पुरेसा ठरेल का? त्या अशा भिन्न नाहीत हे सूचित करण्यासाठी मी हा प्रश्न उपस्थित करीत नाही. मला एवढेच सुचवायचे आहे की ह्या भेदाचे गांधीजींना नीट आकलन झालेले नाही आणि त्याची स्पष्ट मांडणीही त्यांना करता आलेली नाही.

गांधीजींविषयी हे जे 'अज्ञान' मी प्रकट केले आहे त्याच्याविषयी जे सहनशीलता दाखवू शकतील त्यांना ह्या साऱ्या विवेचनाची मौज वाटेल आणि जे सहनशील राहू शकणार नाहीत त्यांना माझ्या ह्या 'अज्ञानावर आधारलेल्या', 'अप्रस्तुत' टीकेमुळे राग येईल. पण सहनशील आणि असहनशील, दोन्ही मंडळी असे म्हणतील: 'तुम्ही पुस्तकी पंडित आहा, आरामखुर्चीत बसून तुम्ही तत्त्वज्ञान झोडता, शब्द खेळवता; पण तुम्हाला गांधीजींच्या विचारांचे आकलन झालेले नाही, त्याचे मर्म समजलेले नाही. गांधीजींची भूमिका आणि उपयुक्ततावादी भूमिका यांच्यात भेद आहे की नाही हा खरा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. ह्या प्रश्नाला माझे उत्तर असे राहील; ह्या प्रश्नाचे होकारार्थी किंवा नकारार्थी उत्तर देणे जितके महत्त्वाचे आहे तितकेच आपल्या उत्तराची कारणे स्पष्टपणे व नेमकेपणे मांडणे हेही महत्त्वाचे आहे, आणि अशी मांडणी करणे हा केवळ शाब्दिक व्यवहार नव्हे; तिचे आपल्या व्यवहारावर अतिशय गंभीर परिणाम होतात. एक परिणाम असा की ज्यांच्यापाशी गांधीजींची दृष्टी नाही किंवा त्यांचे


अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अफाट नैतिक आणि आध्यात्मिक बळ नाही अशा आपणा सर्वसाधारण माणसांना ह्या मांडणीमुळे आपला मार्ग अधिक स्पष्टपणे दिसू शकतो. तेव्हा कारणांची मांडणी करणे हे महत्त्वाचे काम आहे आणि ह्या लेखाच्या उत्तरार्धात मी त्याच्याकडे वळणार आहे.

(ब) अशक्य ध्येय

एका पत्रलेखकाने गांधीजींच्या भूमिकेवर पुढील सामान्य आक्षेप घेतला होता : "माणसाला जे संपूर्णपणे आपल्या जीवनात उतरविता येणे अशक्य आहे असे धार्मिक ध्येय किंवा आचारसंहिता माणसाचे उच्चतम साध्य म्हणून तुम्ही त्यांच्या पुढे मांडाल का ? आणि समजा तुम्ही जर असे केले तर अशा ध्येयाचे व्यावहारिक कार्य काय असू शकेल ?"

गांधीजींचे उत्तर असे होते : "माझे म्हणणे ह्या लेखकाच्या म्हणण्याविरुद्ध आहे. मला विनम्रपणे असे म्हणायचे आहे की खरेखुरे धार्मिक ध्येय सदेहावस्थेत संपूर्णपणे साध्य करता येत नाही ह्याच्यातच त्याची थोरवी सामावलेली असते. कारण धार्मिक ध्येयाचे प्रामाण्य श्रद्धेने सिद्ध करावे लागते आणि ह्या विनाशी पार्थिव कोशाने वेढलेला असताना आत्म्याला जर पूर्णावस्था साध्य करता आली तर श्रद्धेला कार्य काय उरले ?"

हा प्रश्न आणि त्याला मिळालेले उत्तर ही महत्त्वाची आहेत. एकतर गांधीजी आणि त्यांचा पत्रलेखक धार्मिक ध्येयासंबंधी विचार करीत आहेत ही गोष्ट त्यांच्यात स्पष्ट झाली आहे. पत्रलेखकाच्या दृष्टीने आपण जे धार्मिक ध्येय साधायचे ती एक आचारसंहिता असते. गांधीजींचेही मत हेच आहे. ही गोष्ट इतकीशी स्पष्ट नाही. कारण त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे शरीर असेपर्यन्त धार्मिक ध्येय साध्य करता येत नाही. आत्म्याची ती अशरीरी अवस्था असते. अशा अवस्थेतच कुणालाही परिपूर्ण अहिंसात्मकता प्राप्त करून घेता येते. तेव्हा धार्मिक ध्येय जरी आत्म्याची एक अवस्था असली, आचारसंहिता नसली तरी व्यक्तीचे आचरण आणि धार्मिक ध्येयाची प्राप्ती ह्यांच्यामध्ये परस्परसंबंध आहे अशी गांधीजींची धारणा आहेच. ज्या आचरणाने आत्म्याला त्याची आदर्श अवस्था प्राप्त होते ते आचरण म्हणजे संपूर्णपणे अहिंसात्मक आचरण; आणि संपूर्णपणे अहिंसात्मक आचरण व्यवहार्य नसल्यामुळे अपरिहार्य हिंसा करण्याची मुभा असावी लागते.

ह्या भूमिकेची आपण जर चिकित्सा केली तर अनेक मुद्दे उपस्थित होतात.

१. ज्या अवस्थेत आत्म्याने परिपूर्ण अहिंसात्मकता प्राप्त करून घेतलेली असते ती अवस्था म्हणजे आत्म्याची आदर्शस्थिती असे गांधीजी वर्णन करतात. पण आत्म्याच्या अशा आदर्श अशरीरी अवस्थेत आचरण करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही; आणि म्हणून तिचे हिंसक किंवा अहिंसक असे वर्णन करण्यात काही हशील नाही. त्या अवस्थेत आत्मा, आपल्या नेहमीच्या भाषेत बोलायचे झाल्यास, निष्क्रिय असतो; फारतर तो आत्मदर्शनाची, आत्मानंद अनुभवण्याची कृती करत असतो एवढे म्हणता येईल.

२. आदर्श आचरणसंहितेप्रमाणे आचरण करणे हे धार्मिक ध्येय नसले तरी अशा आचरणाचा धार्मिक ध्येयाच्या प्राप्तीशी संबंध आहे. तेव्हा ही आदर्श आचारसंहिता जर व्यवहार्य नसली तर आत्म्याच्या अशरीरी अवस्थेमध्ये सुद्धा धार्मिक ध्येय अप्राप्य ठरेल. पण ज्या अर्थी गांधीजींच्या म्हणण्याप्रमाणे आत्म्याच्या अशरीरी अवस्थेत धार्मिक ध्येय प्राप्त करून घेणे शक्य असते त्याअर्थी आदर्श आचरणसंहिता व्यवहार्य असली पाहिजे. हे जर खरे असेल तर ह्या जीवनात जे अव्यवहार्य असते ते म्हणजे धार्मिक ध्येयाची प्राप्ती; आदर्श आचरणसंहितेप्रमाणे केलेले जे आचरण आत्म्याने पार्थिव कोशाचा त्याग केल्यावर त्याला धार्मिक ध्येयाची प्राप्ती करून देते ते आचरण काही अव्यवहार्य नसते. शिवाय ह्या भूमिकेप्रमाणे धर्मात श्रद्धेला जे कार्य असते ते नाकारलेले नाही. कारण आदर्श आचरणाने आपल्याला धार्मिक ध्येय गाठता येईल ही गोष्ट आपल्याला श्रद्धेच्या बळावर समजते. हे म्हणणे जर खरे असेल तर धार्मिक ध्येयाला परिपूर्ण व म्हणून अव्यवहार्य अशा आदर्श


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

आचरणाची अपेक्षा असते हे गांधीजींचे म्हणणे बरोबर नाही.

वरील परिच्छेदातील माझी भूमिका जर बरोबर असेल तर आदर्श आचरण हा धार्मिक ध्येयाचा घटक असतो असे मानले काय किंवा ती धार्मिक ध्येयाच्या प्राप्तीची आवश्यक (आणि मृत्यूची घटना वगळली तर पुरेशी) अट आहे असे मानले काय त्याचे स्वरूप एकच असणे शक्य आहे. [ह्या विवेचनात धार्मिक ध्येयाचे स्वरूप, आदर्श आचरणाचे स्वरूप आणि आचरण आणि धार्मिक ध्येय ह्यांच्यातील परस्परसंबंधाचे स्वरूप याविषयी, सर्व हिंदूंनीही जी एकमताने स्वीकारलेली नाहीत अशी कित्येक गृहीतकृत्ये मी धरलेली किंवा स्वीकारलेली आहेत ह्याची मला जाणीव आहे. पण ही गृहीतकृत्ये स्वीकारण्याची माझी कारणे अशी की: (१) ती गांधीजींची गृहीतकृत्ये आहेत आणि (२) गांधीजींनीसुद्धा धार्मिक ध्येय, उदा. स्थितप्रज्ञाचे ध्येय, ह्या जीवनात साध्य करता येणे शक्य आहे, ते कितीही कठीण असले तरी शक्य आहे असे कित्येक ठिकाणी म्हटले आहे.] तेव्हा हे तात्पुरते मान्य केले तर आदर्श आचरणात अहिंसेचे स्वरूप आणि कार्य काय राहील ह्याचा विचार करणे शक्य होईल. काही काल्पनिक उदाहरणांच्या साहाय्याने मी हा विचार करणार आहे.

१) समजा, क्ष हा माणूस प्राण्यांच्या बाबतीत अहिंसा पाळतो; मांजर, कुत्रा किंवा गाय तर सोडाच पण मुंगीची किंवा डासाची हत्या सुद्धा आपल्या हातून घडू नये अशी खबरदारी घेतो. पण इतर माणसांविषयी त्याचे जे वर्तन आहे त्याच्यात बेपर्वाई, अप्रामाणिकपणा इत्यादी घडू नये ह्याची त्याला तितकीशी आच नाही.

२) आता अशी कल्पना करू या की दुसरा एक माणूस, समजा य, हा प्राण्यांच्या बाबतीत अहिंसा पाळत नाही. मुंग्या, डांस मारायला तो जंतुविनाशक औषधे बिनदिक्कत वापरतो, मांस खाण्याचे त्याला काही वाटत नाही. पण समजा की इतर माणसांशी जेव्हा त्याचा संबंध येतो तेव्हा त्याची वागणूक आस्थेची, प्रामाणिकपणाची इत्यादी असते.

३) आता अशी कल्पना करू या की य हा माणूस प्रामाणिक इत्यादी रहातोच पण मांस खाण्याचे वगैरे सोडून देतो.

ह्या तीन उदाहरणांचा विचार करू या.

अ) क्षच्या तुलनेने य चे जीवन नैतिक किंवा आध्यात्मिकदृष्टचा अधिक श्रेष्ठ आहे असे बहुतेकजण मानतील. गांधीजींचेही मत असेच होते. ते म्हणतात: "ज्याने स्वतःला पूर्णपणे जिंकले आहे, ज्याचा सर्वांच्या ठिकाणी सद्भाव, प्रेम आहे, ज्याच्या सर्व कृत्यांवर प्रेमाच्या कायद्याचे अधिराज्य चालते असा माणूस मला दाखवा आणि तो मांसाहारी असला तरी त्याला मी तरी आदराने वंदन करीन. उलटपक्षी जो किड्यामुंग्यांना रोज खाऊ घालतो आणि कशाची हत्या करीत नाही परंतु ज्याचे मन कामक्रोधाने लिडबिडलेले आहे अशा माणसाच्या जीवदयेत स्पृहणीय असे काहीच नाही."

(ब) पण आता २) आणि ३) ह्या उदाहरणांची तुलना करा. ३) मधला य हा २) मधल्या य पेक्षा अधिक आध्यात्मिक आहे का? त्याला निर्वाणाची प्राप्ती होणे आता अधिक शक्य झाले आहे का? ह्या प्रश्नांचे ठामपणे होकारार्थी उत्तर देणे कठीण आहे.

(क) कधीकधी असे म्हटले जाते की जे मांस खातात त्यांची संवेदनशीलता बधीर होत जाते आणि माणसांना ठार मारण्यात किंवा वेदना देण्यात त्यांना विधिनिषेध वाटत नाही. ह्या म्हणण्याला माझे उत्तर असे राहील:

१) पद्धतशीर पहाणी करून ही गोष्ट सिद्ध करण्यात आलेली नाही.

२) जे मांसाहार करीत नाहीत, प्राण्यांची हत्या करीत नाहीत किंवा त्यांना इजाही करीत नाहीत असे लोकही माणसांच्या किंवा प्राण्यांच्या यातनांविषयी स्वतःला बधीर करून घेऊ शकतील.

३) कोणत्याही परिस्थितीत हिंसा न करण्याचा निश्चय म्हणजे आपला भ्याडपणा, माणसाला न साजेसे असे हीन अस्तित्व स्वीकारण्याची आपली तयारी झाकण्यासाठी म्हणून वापरायचे आवरण असणारच नाही असे म्हणवत नाही. हे जर खरे





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असेल तर धार्मिक ध्येयाच्या साधनेत प्राण्याविषयीच्या अहिंसेचे निश्चित कार्य आहे हे स्पष्ट झालेले नाही असे म्हणावे लागते.

ह्या विवेचनाचा उद्देश शाकाहाराचा किंवा मांसाहाराचा पुरस्कार करणे हा नाही. गांधीजी अहिंसेचा जो अर्थ लावतात त्या अर्थाने प्राण्यांच्या बाबतीत जर आपण अहिंसा पाळली तर त्यामुळे गांधीजींना अभिप्रेत असलेल्या धार्मिक ध्येयाच्या जवळ आपण पोहोचू शकू असे गांधीजींनी दाखवून दिलेले नाही एवढेच मला म्हणायचे आहे. त्यामुळे गांधीजींचे धार्मिक ध्येय जरी आपण स्वीकारले तरीही ह्या ध्येयाच्या प्राप्तीत अहिंसेचे काय स्थान आहे. ह्याविषयीचे त्यांचे मत स्वीकारण्याचे कारण नाही.

(४)
विवक्षित प्रश्नांच्या विचारातून उद्भवणारे युक्तिवाद

ह्या विभागात गांधीप्रणीत 'अपरिहार्य हिंसे'च्या संकल्पनेचा मी परामर्ष घेणार आहे. वर उल्लेख केल्याप्रमाणे ह्या संकल्पनेची व्याख्या करता येणार नाही असे गांधीजींचे म्हणणे आहे. पण त्यांनी अपरिहार्य हिंसेचे तीन प्रकार आणि त्यांच्याखाली मोडणारी काही उदाहरणे नमूद केली आहेत. ह्या उदाहरणात अंतर्भूत असलेल्या तत्त्वांचा विस्तार करून अनेक पत्रलेखकांनी गांधीजी अपरिहार्य हिंसेच्या मर्यादा पुरेशा विस्तृत करीत नाहीत किंवा अतिशय निरुंदपणे आखतात असे दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. हे सारे युक्तिवाद-प्रतियुक्तिवाद वरील मथळ्याखाली मी एकत्र आणले आहेत.

अ. श्वासोच्छ्वास करण्यात, जंतुविनाशके वापरण्यात किंवा अन्नाचे (शाकाहारी सुद्धा) सेवन करण्यात जी हिंसा घडते ती अपरिहार्य असते असे गांधीजींचे म्हणणे आहे.

१) कित्येकांचे म्हणणे असे पडले की जी हिंसा अपरिहार्य असेल ती कमीत कमी करावी हे तत्त्व (ह्याचा उल्लेख यापुढे मी 'अपरिहार्य हिंसेचे तत्त्व ' असा करणार आहे) स्वीकारले तर मांसाहारात ह्या तत्त्वाने घालून दिलेल्या मर्यादेचा भंग होत असल्याने प्रत्येकाने शाकाहारी असले पाहिजे आणि सामिष अन्न कुणाला देऊ नये असे त्याच्यापासून निष्पन्न होते.

गांधीजींनी त्यांच्या अहिंसेच्या कल्पनेचा हा विस्तार मान्य केला नाही. मांसाहारी लोकांना सामिष अन्न वाढण्यात जेवढी हिंसा घडते त्यापेक्षा त्यांच्यावर शाकाहाराची तात्पुरती किंवा कायमची सक्ती करण्यात अधिक हिंसा घडते हे त्यांचे हा विस्तार मान्य न करण्याचे कारण होते.

२) जंतुविनाशके वापरण्याच्या मर्यादा कोणत्या ह्याचा गांधीजींनी विचार केला नाही. ही प्रत्येकाने स्वतः विचार करून निर्णय घेण्याची बाब आहे असे त्यांचे म्हणणे होते.

वरील दोन विवक्षित प्रश्नांना जेव्हा पूर्ण अहिंसेचे तत्त्व आपण लावतो तेव्हा त्याला कशा प्रकारे मुरड पडते ? ही मुरड घालण्यात 'सर्व जीवन एक आहे.' ह्या तत्त्वाचा अव्हेर अभिप्रेत आहे. ('सर्व जीवन एक आहे' ह्याचा अर्थ सर्व प्राणिमात्रांच्या ठिकाणी एकच जीवन असल्यामुळे सर्व प्राणिमात्र समान आहेत.) सर्व जीवन एक आहे हा जरी सिद्धांत असला तरी व्यवहारात काही जीवन इतर जीवनापेक्षा 'अधिक समान' मानावे लागते. उदा. माणसाचे जीवन किडयांच्या, झुरळांच्या जीवनापेक्षा अधिक महत्त्वाचे आहे असे मानावे लागते. एवढेच नव्हे तर मांस खाण्याची संधी मिळण्याचे मानवी स्वातंत्र्य पशूच्या जीवनापेक्षा अधिक महत्त्वाचे आहे. हीच गोष्ट वेगळ्या रीतीने मांडता येईल. पशूच्या जीवनाचा नाश ही वाईट गोष्ट खरी परंतु मानवी जीवनाच्या नाशापेक्षा ती कमी वाईट आहे. ह्याच्याही पुढे जाऊन, मांस खाण्याचे स्वातंत्र्य माणसाला नाकारणे हे अन्नासाठी पशूला ठार मारण्याहून अधिक वाईट आहे. आणि जेव्हा दोन वाईट गोष्टींतून निवड करावी लागते तेव्हा कमी वाईट गोष्ट निवडायची असते. पण ह्या तत्त्वाचे समर्थन कसे करणार ? गांधीजी हा प्रश्न उपस्थित करीत नाहीत व म्हणून त्याचे उत्तरही देत नाहीत. पण दुसऱ्या एका संदर्भात ह्या प्रश्नाचे उत्तर मिळण्यासारखे आहे असे पुढे आढळून येईल.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

गांधीजींच्या विचारामागची काही गृहीत कृत्ये

ब. एखाद्या वासराला जर वेदना होत असतील आणि त्याला बरे करता येणे शक्य नसेल तर त्याला ठार मारणे योग्य ठरेल असे मत गांधीजींनी व्यक्त केले होते. शिवाय, वासराच्या बाबतीत जे खरे आहे ते तशाच परिस्थितीत माणसालाही लागू पडते असेही ते म्हणाले होते.

हे तत्त्व माणसांना उद्देशून लावलेली काही प्रत्यक्ष उदाहरणे अनेक पत्रलेखकांनी गांधीजींना लिहून कळविली. एक उदाहरण एका फ्रेंच माणसाच्या बाबतीत घडले होते. त्याच्या मुलीला हातपाय नव्हते आणि ती अर्धवट होती. त्याने अनेक वर्षे तिची काळजी घेतली. पण पुढे त्याला असाध्य रोग जडला आणि तो लवकरच मरणार हे निश्चित झाले. ह्या परिस्थितीत आपल्या मागून मुलीचे हाल होऊ नयेत म्हणून तिच्या आयुष्याचा अंत करणे त्याला श्रेयस्कर वाटले. त्याच्यावर खटला भरण्यात आला पण त्याला निर्दोष म्हणून सोडून देण्यात आले. ही गोष्ट फ्रान्समध्ये घडली. ह्या फ्रेंच माणसाचे कृत्य योग्य होते काय असा प्रश्न पत्रलेखकाने उपस्थित केला. गांधीजींचे उत्तर असे की त्या फ्रेंच माणसाला निर्दोष ठरविण्यात आले हे जरी योग्य झाले तरी दयाबुद्धीने आपल्या मुलीचा वध त्याने केला ते योग्य नव्हते; कारण असे करण्यात आपल्या आजूबाजूच्या माणसांवरील त्याचा अविश्वास व्यक्त होत होता. ह्या उत्तरामुळे आणखी प्रश्न लोकांना विचारावेसे वाटले. एक प्रश्न असा होता. 'ह्याच कारणामुळे बेवारशी कुत्र्यांना ठार मारणे अयोग्य ठरत नाही का?' दुसरा असा होता : "समाजावर भार किती घालावा ह्याचा विचार करायला नको का?" ह्या दुसऱ्या प्रश्नाला गांधीजींचे उत्तर असे होते की आपण स्वत: म्हातारे आणि निरुपयोगी झाल्यानंतर समाज आपली काळजी घेईल अशी त्यांची स्वत:ची अपेक्षा होती. हे अर्थात् उत्तर म्हणून फारसे समाधानकारक नव्हते कारण ह्या फ्रेंच माणसाची पंगू मुलगी जन्मभर केवळ पशूचे जीवन जगत होती. पण गांधीजींच्या पत्रलेखकांनी त्यांच्यावर भडिमार असा केला की पशूंचे आणि माणसाचे जीवन एकच आहे ही भूमिका त्यांना टिकवून धरता आली नाही. पशू आणि माणसे ह्यांच्यात त्यांना भेद करावा लागला. "व्याधी जडलेल्या माणसाची व्याधी जडलेल्या वासराशी मी तुलना केली आहे खरी आणि अशा माणसाचा नेमक्या तशाच परिस्थितीत अंत करावा अशी शिफारसही केली आहे. पण प्रत्यक्ष व्यवहारात असे पूर्ण साम्य क्वचित्च आढळून येते. "पशूत आणि माणसात गांधीजींनी जे अनेक भेद दाखवून दिले त्यांच्यातील सर्वात महत्त्वाचा आणि सबळ भेद हा : "माणूस आपल्या इच्छा व्यक्त करू शकतो; पशू तशा व्यक्त करू शकत नाही." जीवनाच्या वेगवेगळ्या प्रकारात भेद का केले पाहिजेत ह्याचे कारण अखेरीस इथे मिळते.

पण गांधीजींनी हा जो भेद दाखवून दिला आहे त्याच्यामुळे दयाबुद्धीने पशूंना मारणे (युथेनेशिया) आणि दयाबुद्धीने माणसांना मारणे ह्यांच्याविषयी आपण जे वेगळे दृष्टिकोण धारण करतो ते समर्थनीय कसे ठरतात? किंबहुना असे म्हणता येईल की आपले आजचे जे दृष्टिकोण आहेत ते ह्या भेदाच्या दृष्टीने पाहता नेमके उलट असणे योग्य ठरेल. म्हणजे असे की माणसाला दयाबुद्धीने ठार मारायला हरकत असू नये कारण त्याने तशी इच्छा व्यक्त केलेली असेल; उलट पशूंच्या बाबतीत असे कधीही करू नये कारण आपल्या इच्छा ते व्यक्त करू शकत नाहीत. आपण हे जे वेगळे दृष्टिकोण प्रत्यक्षात स्वीकारतो त्यांच्यामागे दोन गृहीतकृत्ये आहेत: एक, मृत्यू, निकामी होणे, वेदना, स्वातंत्र्याची किंवा सुखाची हानी होणे ह्या ज्या दुर्घटना आहेत त्या जेव्हा माणसांना घडतात तेव्हा पशूंना अशाच तऱ्हेच्या घडलेल्या दुर्घटनांहून त्या अधिक अनिष्ट असतात. दुसरे असे की पशूंच्या बाबतीत मृत्यू ही निकामी होण्यापेक्षा किंवा वेदना भोगत राहण्यापेक्षा कमी अनिष्ट अशी दुर्घटना आहे. पण ह्या गृहीतकृत्यांचे समर्थन करता येईल का? ती स्वीकारण्यामागचे कारण असे दिसते की पशू जिवंत असला तरी त्याच्या जीवनात अंतर्भूत असलेल्या शक्यता मर्यादित असतात आणि त्याच जातीच्या इतर पशूंच्या जीवनात अंतर्भूत असलेल्या शक्यतांहून वेगळ्या नसतात. माणसांचे असे नसते. पण माणसांचे कधीच असे नसते का?





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ह्याचे उत्तर असे आहे की कधीकधी माणसांच्या बाबतीतही हे खरे असते पण अशा वेळी अशा माणसाला— उदा. ज्याचा मेंदू पूर्णपणे निकामी झाला आहे अशा माणसाला— जगत राहू द्यावा का असा प्रश्न आपल्यापुढे गंभीरपणे ठाकतो. 'माणसे स्वतःच साध्ये असतात (एण्ड्स इन् देमसेल्व्ज्) पशू नसतात' असे जे म्हणण्यात येते त्याच्याशी हा भेद संबद्ध आहे.

क. बेवारशी कुत्र्यांना जे तत्त्व लागू केले तेच माकडांना व हरिणांना लागू करावे असा प्रयत्न कित्येकांनी केला. पण ह्या दोन्ही बाबतीत भेद आहे असे कारण देऊन तत्त्वाचा असा विस्तार करायला गांधीजींनी संमती दिली नाही.

पण ह्या संग्रहात गांधीजींनी नंतरच्या काल-खंडात लिहिलेला एक लेख आढळतो. त्याच्यात गांधीजींनी आपली मते अतिशय जोरदार भाषेत मांडली आहेत : "माझी अहिंसा माझ्या स्वतःची आहे. पशूंची हत्या करू नये हा सिद्धांत संपूर्णपणे स्वीकारावा असे मला वाटत नाही. माणसांना भक्षिणारे किंवा इजा करणारे जे प्राणी आहेत त्यांचा जीव वाचवावा अशी माझी भावना नाही. त्यांची वंशवृद्धी व्हावी म्हणून मदत करणे गैर आहे असे मला वाटते. म्हणून मुंग्या, माकडे किंवा कुत्रे ह्यांना मी अन्न भरविणार नाही. त्यांचा जीव वाचविण्यासाठी मी कुणाही माणसाच्या जीवनाचा बळी देणार नाही..... (माणूस कितीही वाईट असला तरी त्याला हे तत्त्व लागू पडत नाही कारण) ईश्वराने माणसाला विवेकशक्ती दिली आहे तशी ती पशूंना दिलेली नाही.

माणसे आणि इतर सर्व प्राण्यांचे विश्व ह्यांच्यात जो भेद आहे त्याचे असंदिग्ध वर्णन गांधीजींनी इथे केलेले आढळते. हा भेद असा की माणसाला बुद्धी (विवेक, रीझन) असते, पशूंना नसते. ह्या भेदाचे संपूर्ण स्वरूप काय ह्याचे विस्तृत विवेचन करायला येथे अवसर नाही पण त्याचे दिग्दर्शन येथे करता येईल. ह्या भेदाचा एक अर्थ असा की आपल्याला कुणी ठार मारावे किंवा इजा करावी हे इतर प्राण्यांना (ह्यांच्यांत माणसे सुद्धा आली) आवडत नाही हे किमान ज्ञान पशूंना नसते; किंवा आपल्या कृत्यांचा परिणाम इतर प्राणी मारले जाण्यात किंवा त्यांना इजा होण्यात होणार हे ज्ञानही त्यांना नसते. किंवा त्यांना संकल्प करण्याची (टु विल) शक्ती नसते. (म्हणजे अमूक कारणासाठी मी अमूक कृत्य करीन असे ठरविण्याची शक्ती त्यांना नसते.) तेव्हा नैतिक कृत्य ज्या अर्थाने विवेकशील (रॅशनल) असते तशी विवेकशील कृत्ये करायला ते असमर्थ असतात. तेव्हा इतरांनी इजा होऊ नये ह्या उद्दिष्टाने आपल्या वर्तनाचे (ह्यांच्यात स्वजातिवर्धनाचे कृत्यही आले) नियमन ते करतील अशी अपेक्षा बाळगता येत नाही.

(५)

वरील चर्चेपासून कोणते निष्कर्ष निघतात ?

ह्या विवक्षित प्रश्नांच्या चर्चेतून एक गोष्ट उघड होते. अशा प्रश्नांचा विचार करताना अहिंसेचे तत्त्व किंवा सर्व जीवन एक आहे हे तत्त्व यासारखे जे सामान्य सिद्धांत आहेत त्यांचा फारसा उपयोग होत नाही. जी तत्त्वे अशा प्रश्नांचा विचार करताना आपण वापरतो ती ह्या सामान्य सिद्धांता-हून भिन्न तर असतात पण त्यांच्याशी विरोधीही असू शकतात. उदा. आपण वापरलेले एक तत्त्व असे की माणसे इतर साऱ्या प्राण्यांहून भिन्न आहेत; आणि मरण, निकामी होणे ह्या दुर्घटना जेव्हा माणसांना घडतात तेव्हा पशूंना अशाच घडणाऱ्या दुर्घटनांहून त्या अधिक अनिष्ट असतात. म्हणून उदा. मांस खाण्याचे माणसाचे स्वातंत्र्य हिरावून घेणे हे पशूंच्या मरणाहून अधिक अनिष्ट आहे. दुसरे तत्त्व असे की पशूंच्या बाबतीत त्यांचे मरण हे त्यांचे निकामी होणे, त्यांच्या यातना याहून अधिक अनिष्ट असतेच असे नाही. ही तत्त्वे जर मान्य केली तर वरील प्रश्नांविषयी ज्या मार्गदर्शक तत्त्वांना अनुसरून आपण निर्णय घेतो ती अशी मांडता येतील : १) ज्याचे परिणाम अनिष्ट होतील असे कृत्य करू नका; २) अधिक अनिष्ट परिणाम टाळण्यासाठी म्हणूनच केवळ अनिष्ट कृत्य केले तरी चालेल. ('अधिक चांगले परिणाम साधण्यासाठी अनिष्ट कृत्य केले तर चालेल' हे





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

तत्त्व आणि आपले दुसरे तत्त्व समानार्थी आहेत असे भासणे शक्य आहे. पण तशी ती नाहीत आणि त्यांच्यात भेद केला पाहिजे.)

पण आपल्यापुढील महत्त्वाचा प्रश्न आहे तो असा : विवक्षित प्रश्नांच्या विचारात अंतर्भूत असलेली तत्त्वे आणि अहिंसेचा सामान्य सिद्धांत ह्यांच्यात परस्परसंबंध काय आहे ? अहिंसेच्या सामान्य सिद्धांतापासून ही विवक्षित तत्त्वे निष्पन्न होतात का ? की ह्या विवक्षित तत्त्वांच्या आधारावर सामान्य सिद्धांताची मांडणी करण्यात येते ? गांधीजींना तर असे वाटत होते की अपरिहार्य हिंसेचे प्रकार (आणि त्यांना लाभणारी नैतिक अनुज्ञा) अहिंसेच्या सामान्य सिद्धांतापासून निष्पन्न होतात. पण अहिंसेचे तत्त्व हा एकच सिद्धांत आपण घेतला तर त्याच्यापासून अपरिहार्य हिंसेच्या प्रकारांचे प्रामाण्य निष्पन्न होत नाही हे दाखविण्याचा प्रयत्न मी वर केला आहे. मग असे म्हणता येईल का की अहिंसेचा सिद्धांत दुसऱ्या कोणत्यातरी तत्त्वाच्या साहाय्याने अपरिहार्य हिंसेचे हे प्रकार निष्पन्न करून देतो ? पण ही तत्त्वे कोणती असू शकतील ? देहधारणेसाठी किंवा आपण ज्यांचे पालक आहो त्यांच्या रक्षणासाठी किंवा ज्यांची हत्या आपण करणार असू त्यांच्याच हितासाठी जर ती करण्यात येत असेल तर हिंसा करावी अशी ही तत्त्वे आहेत का ? पण तत्त्वे म्हणून ही संदिग्ध आहेत. देहधारणेसाठी काय काय आवश्यक आहे ? हे गरीबातल्या गरीबाच्या उत्पन्नावरून ठरविणार की श्रीमंतातल्या श्रीमंताच्या उत्पन्नावरून ठरविणार ? वेगळ्या शब्दात ह्याच प्रश्न विचारायचा तर आवश्यक ते जीवनमान प्रथम निश्चित करून त्याच्यावरून क्षम्य हिंसेच्या मर्यादा आपण ठरविणार की जीवनमानात अंतर्भूत असलेल्या हिंसेचा विचार करून ते स्वीकारार्ह आहे की नाही हे ठरविणार ? एकतर अपरिहार्य हिंसेच्या मर्यादा आखण्यासाठी आणि त्यांच्याशी सुसंगत असे जीवनमान निश्चित करण्यासाठी एखादे तत्त्व किंवा तत्त्वे असली पाहिजेत आणि त्यांच्याविषयी बरेचसे एकमत असले पाहिजे, म्हणजे ती तत्त्वे बरीचशी 'वस्तुनिष्ठ असली पाहिजेत, नाहीतर हा साराच प्रश्न प्रत्येकजण आपल्या लहरीनुसार किंवा प्रचलित सामाजिक संकेतांच्या आधाराने सोडवील. मला असे वाटते की आपण प्रत्यक्षात जेव्हा ह्या विवक्षित प्रश्नांचा विचार करतो आणि त्यांच्यावर निर्णय घेतो तेव्हा वर ह्या प्रश्नांचे विवेचन करताना मी ज्या तत्त्वांना काहीसे स्पष्ट रूप देण्याचा प्रयत्न केला (ही तत्त्वे मी ह्या विभागाच्या सुरवातीला परत उद्धृत केली आहेत) त्यांना अनुसरून आपण हा विचार करीत असतो; आणि निर्णय घेत असतो. (ह्याचा अर्थ असा नाही की दर वेळेला असा निर्णय घेताना आपण ही तत्त्वे जाणीवपूर्वक वापरीत असतो.) शिवाय योग्य जीवनमान कोणते ह्याविषयी जेवढी एकवाक्यता आहे त्यापेक्षा अधिक एकवाक्यता जीवनातील अनिष्ट गोष्टी कोणत्या आणि त्यांची तौलनिक अनिष्टता ह्यासंबंधी आहे. आता विवक्षित समस्यांचा निर्णय करताना ही तत्त्वे आपण वापरतो हे जर मान्य केले तर ही तत्त्वे आपण अहिंसेच्या सिद्धांतासह वापरतो ? का ती अहिंसेच्या सिद्धांतापासून निष्पन्न करून घेऊन वापरतो ? की केवळ ही तत्त्वेच वापरतो ? कोणताही पर्याय खरा असला तरी एक गोष्ट निश्चित आहे. ती ही की विवक्षित समस्यांसंबंधी विचार करून निर्णय घेताना ही तत्त्वे पुरेशी असतात; सामान्य तत्त्वांची आवश्यकता नसते. स्वतः गांधीजी अशा विवक्षित समस्यांचा विचार करताना सामान्य तत्त्वे बाजूला सारतात. मग आपला अहिंसेचा सामान्य सिद्धांत आणि ही विवक्षित तत्त्वे ह्यांच्यात निकटचा संबंध आहे असे गांधीजी का मानतात ?

ते असे मानतात ह्याचे एक कारण असे असणे शक्य आहे की अहिंसेचा सिद्धांत समाजमनाला जे आवाहन करू शकतो त्याची त्यांना जाणीव आहे. पण केवळ मतप्रचाराचे साधन म्हणून गांधीजी हे मत स्वीकारतात असे मला वाटत नाही. कारण ह्या दोन प्रकारच्या तत्त्वात असा परस्परसंबंध आहे अशी त्यांची खात्री असल्याचे त्यांच्या लिखाणात अनेक ठिकाणी निदर्शनास येते. (अ) अपरिहार्य हिंसेच्या तीन प्रकारांचा (शरीरधारणासाठी, संर-


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

क्षणासाठी, इ.) ऊहापोह करताना गांधीजी असे म्हणतात की आपल्या पाल्यांच्या रक्षणासाठी केलेली हिंसा किंवा एखाद्या प्राण्याच्या हितासाठी म्हणूनच त्या प्राण्याची हत्या करण्यात घडलेली हिंसा ही खरोखर हिंसाच नसते; ती अहिंसाच असते. पण शरीरधारणेसाठी झालेली हिंसा ही हिंसा असते. हा भेद ते करतात त्याचे कारण असे की ही हिंसा आपल्या स्वतःच्या विनाशी देहाप्रीत्यर्थ करण्यात आलेली हिंसा असते. ह्या भेदाचा अर्थ कसा लावायचा ?

(१) आपण साधारणपणे असे मानावे की जे कृत्य केले असता इतरांचे थोडेसे नुकसान टळेल पण आपले मात्र अधिक नुकसान होईल असे कृत्य करणेही कित्येक प्रसंगी योग्य असते. उदा. एखाद्याचे मी घेतलेले कर्ज फेडले नाही तर त्याच्या चैनीत काय ती काहीशी कमतरता येईल पण फेडले तर मला जीवनावश्यक वस्तूला फाटा द्यावा लागेल–समजा हिवाळ्यात बूट घेता येणार नाहीत–असे असले तरी कर्ज फेडणे योग्य ठरते असे आपण मानतो आणि असे असणे शक्य आहे की ह्याच्यापासून गांधीजी एक सामान्य तत्त्व निष्पन्न करून घेत आहेत. आता असा काही विचार गांधीजींच्या ह्या मतामागे असणे शक्य आहे; पण त्याची व्याप्ती मर्यादित असणार. कारण स्वतःचा किंवा आपल्या जिवलगांचा मृत्यू किंवा अवयव निकामी होणे अशा आपत्ती टाळण्यासाठी प्रसंगी आपण इतरांचे नुकसान करायला तयार असतो. असे करण्याची मुभा आपल्याला असते, असे केले तर आपल्याला दोष लागत नाही.

(२) स्वतःमध्ये आणि इतरांमध्ये गांधीजी जो भेद करतात त्याचे अधिक प्रभावी कारण म्हणजे त्यांचे धार्मिक ध्येय. संपूर्णपणे अहिंसक असा अशरीरी आत्मा हे त्यांचे धार्मिक ध्येय आहे हे आपण पाहिलेच आहे; आणि हे साध्य करण्यासाठी संपूर्णपणे अहिंसक असे आचरण असावे लागते. इतरांसाठी आचरणातील काही शैथिल्य गांधीजी खपवून घेतील; पण स्वतःसाठी नव्हे. आपण जिवंत आहो ह्याचे आपल्याला सतत दुःख होत राहिले पाहिजे !

(३) ह्या भूमिकेकडे गांधीजी आकर्षित व्हायचे आणखी एक संबद्ध कारण म्हणजे योग्याच्या प्रतिमेची त्यांच्या मनावर असलेली मोहिनी. योग्याने आपली वृत्ती संपूर्णपणे अहिंसामय बनविलेली असते; त्याच्यापासून कुणाला भय नसते आणि कुणापासूनही, वाघ-सर्पांपासूनही, त्याला भय नसते. अशी अवस्था शक्य आहे असे गांधीजींना का वाटते ? भारतात अशी एक प्राचीन व लोकमान्य समजूत आहे या पलीकडे ह्याला उत्तर नाही. गांधीजींनी केलेल्या, वैय्यक्तिक आणि सामाजिक जीवनाला येऊन भिडणाऱ्या ह्या भेदाला ह्या समजुतीपासून पुरेसा आधार मिळू शकेल असे त्यांना वाटावे ही अधिकच नवलाची गोष्ट आहे.

(४) आदर्श वैय्यक्तिक आणि सामाजिक जीवनाची गांधीजींची जी कल्पना होती तिचाही संबंध येथे पोचतो. पाश्चात्य संस्कृतीविषयी त्यांना जो तिटकारा वाटत होता आणि भारतातील ग्रामीण जीवनाविषयी त्यांना वाटणारी आत्मीयता ह्यांचा प्रभाव ह्या आदर्शावर तर पडला होताच पण त्यांच्या धार्मिक ध्येयाचा प्रभावही त्यांच्यावर पडला होता.

(५) शरीरविच्छेदनाला त्यांचा असलेला विरोध त्यांच्या धार्मिक ध्येयावर आधारला होता, विवक्षित तत्त्वांवर तो आधारलेला नव्हता.

हे सारे मुद्दे जर आपण ध्यानात घेतले तर असे दिसते की स्वतःमध्ये आणि इतरांमध्ये गांधीजी जो भेद करतात त्याचे अधिष्ठान त्यांचे धार्मिक ध्येय हे आहे; त्यांनी स्वीकारलेली विवक्षित तत्त्वे नव्हेत. केवळ ह्या तत्त्वांच्या दृष्टीने पाहिले तर स्वतःमध्ये आणि इतरांमध्ये अशा तऱ्हेचा आत्यंतिक भेद करण्याचे काही प्रयोजन नाही; फक्त स्वतःचे नुकसान फुगवून दाखवायच्या आणि इतरांचे नुकसान कमी लेखण्याच्या आपल्या स्वाभाविक प्रवृत्तीविषयी आपण जागरूक असले पाहिजे. शरीरविच्छेदन अनिष्ट असले तरी त्याच्यामुळे अधिक अनिष्ट गोष्टी टळू शकतात की नाही असा प्रश्न, ह्या विवक्षित तत्त्वांच्या भूमिकेवरून, विचारणे शक्य होते. (प्राणिजगालासुद्धा


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

शरीरविच्छेदनापासून काही लाभ होतो की नाही ?) वैय्यक्तिक व सामाजिक जीवनाचा आदर्श फार संकुचित करण्याचे कारण उरणार नाही; अद्भुत सामर्थ्याच्या योग्याची कल्पना करावी लागणार नाही.

हे माझे म्हणणे बरोबर असेल तर असे म्हणता येईल की आचरणविषयक समस्यांचा विचार करताना गांधीजी दोन प्रकारचे निकष किंवा तत्त्वे वापरतात. एका बाजूला अहिंसेचा सामान्य सिद्धांत आणि त्यांचे धार्मिक ध्येय आणि दुसऱ्या बाजूला विवक्षित उदाहरणात अंतर्भूत असलेली तत्त्वे. आपण ही विवक्षित तत्त्वे स्वीकारली तर स्वतःत आणि इतरात ते जो भेद करतात तो आपल्याला मान्य करता येणार नाही. अहिंसेचा सामान्य सिद्धांत आपण स्वीकारला तर विवक्षित समस्यांची ते जी सोडवणूक करतात ती आपल्याला स्वीकारता येणार नाही. पण गांधीजी दोन्ही प्रकारची तत्त्वे स्वीकारतात आणि अहिंसेच्या सिद्धांताला सर्वश्रेष्ठ स्थान देतात. विवक्षित तत्त्वांच्या अनुरोधाने एखाद्या समस्येची आपण करीत असलेली सोडवणूक हाताबाहेर चालली आहे असे वाटू लागताच अहिंसेच्या सामान्य सिद्धांताचा आधार ते घेतात. पण सामान्य सिद्धांताचा असा आधार कधी घ्यायचा हे ते कोणत्याही निकषाला अनुसरून ठरवीत नाहीत. असे असल्यामुळे ही दोन प्रकारची तत्त्वे कधीकधी वापरायची हे केवळ मर्जीवर अवलंबून राहते; सिद्ध, ज्ञानी, अधिकारी पुरुषाच्या अंतःप्रेरणेवर अवलंबून राहते. स्वतंत्र विचाराला येथे फारसा वाव नाही.

आपल्या आचरणाचे असे नियमन करणे तार्किकदृष्ट्या गैर आहे का ? ते तार्किकदृष्ट्या गैर आहे असे कसे दाखवून देता येईल हे मला समजत नाही. तार्किकदृष्ट्या काय गैर असेल तर ते हे की विवक्षित तत्त्वे धार्मिक ध्येयापासून किंवा अहिंसेच्या सामान्य सिद्धांतापासून निष्पन्न होतात असे मानणे किंवा ह्या तत्त्वांचा स्वतंत्रपणे वापर करता येणार नाही असे मानणे. पण गांधीजी ही तत्त्वे धार्मिक ध्येयापासून निष्पन्न होतात असे मानीत होते; धार्मिक ध्येयाच्या दृष्टीने त्यांचे स्थान दुय्यम आहे असे तरी मानीत होते. ह्या बाबतीत परंपरेचे पाठबळ आपल्याला आहे असे तर त्यांना वाटत होतेच पण ह्या दोन्ही प्रकारच्या तत्त्वांचा निकटचा परस्परसंबंध आहे असे जर मानले नाही तर धर्मही अशक्य होईल व नीतीही अशक्य होईल असेही त्यांना वाटत होते. पण खरोखर असे आहे का ?

समजा ही विवक्षित तत्त्वे स्वतंत्र आहेत असे आपण मानले तर आपल्याला धर्म किंवा नीती सोडून देणे भाग पडते का ? उदा. अहिंसेचे तत्त्व सोडून देणे भाग पडते का ? मला असे वाटत नाही. कारण ज्या विवक्षित तत्त्वांची मांडणी आपण केली आहे ती तत्त्वे म्हणजे नीतीचा गाभाच आहेत. आणि ह्या गाभ्यावर अहिंसेचा सामान्य सिद्धांत आधारता येईल. पण आता हा सिद्धांत विवक्षित प्रश्नांच्या आपण करीत असलेल्या चर्चेत अचानक हस्तक्षेप करीत नाही तर आपल्या प्रत्यक्ष परिस्थितीत, विवक्षित समस्यांना आपण जी उत्तरे देतो त्यांच्यातून तो विकसित होतो. ह्या प्रकारचा विचार आपण करीत असताना शक्य असेल तर अहिंसेच्या मर्यादांचा विस्तार करण्याची इष्टता आपण नेहमीच ध्यानात बाळगलेली असते; पण तसे करता आले नाही तर आपल्याला अपराधी वाटायचे कारण नसते; किंवा आपला आळस, भ्याडपणा, गलथान जीवनाशी तडजोड करण्याची आपली तयारी ह्यांच्यावर पांघरूण घालण्यासाठी अहिंसेच्या मर्यादा ताणण्याचीही आपल्याला जरूरी रहात नाही. हा दृष्टिकोण जर आपण स्वीकारला तर विवक्षित तत्त्वांवर अवलंबून राहिल्यामुळे आपले धार्मिक ध्येय आपल्याला पूर्णपणे सोडून द्यावे लागत आहे असे आपल्याला वाटायचे कारण नाही. काल्पनिक उदाहरणांचे जे वर विवेचन आपण केले आहे त्याच्यात आपण असे पाहिले की 'सर्व व्यवहार्य मार्गांनी अनिष्ट गोष्टी शक्य तितक्या टाळाव्या' ह्या तत्त्वाचा सतत विस्तार करीत राहणे हे धार्मिकदृष्ट्या आदर्श आचरणाचे स्वरूप आहे असे मानता येते.

ही माझी भूमिका जर योग्य असेल तर विवक्षित तत्त्वे आणि धार्मिक ध्येय ह्यांचा संबंध एकच प्रकारचा असतो आणि असा तो संबंध नसेल तर आपल्याला धर्म किंवा व्यवहार किंवा दोन्ही सोडून





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

द्यावे लागतील असे मानणे गैर आहे. पण धार्मिक ध्येय आणि ही तत्त्वे यांच्यात जे वेगवेगळ्या प्रकारचे संबंध कल्पिता येणे शक्य आहे त्यापैकी कोणत्या प्रकारच्या संबंधाची निवड आपण करावी हे ठरवायला एखादा निकष उपलब्ध आहे का? आहे असे मला वाटत नाही. त्यांच्यात एक विवक्षित तऱ्हेचा संबंध आहे असे कल्पिणे म्हणजे जीवनाचा एक मार्ग स्वीकारणे. आणि जीवनाचा एक मार्ग स्वीकारणे म्हणजे धर्म आणि नीती ह्यांच्यामध्ये एक विवक्षित संबंध आहे असे मानणे.

गांधीजींनी जी निवड केली ती पारंपरिक धर्माला अनुसरून केली. आपल्याला जर वेगळ्या प्रकारच्या संबंधाची निवड करायची असेल तर धर्म, नीती, त्यांचा परस्परसंबंध ह्यांच्याविषयीची एक वेगळी समज आपल्याला बाणवून घेतली पाहिजे. ह्याचा अर्थ आपण धर्म सोडून दिला पाहिजे असा होत नाही हे आपण ध्यानी घेतले पाहिजे. पण धर्म सोडून देता कामा नये असाही त्याचा अर्थ होत नाही.

(६)
काही सामान्य मुद्दे

१. सामान्य सिद्धांतापासून विवक्षित तत्त्वे निष्पन्न करणे आणि विवक्षित तत्त्वांपासून सामान्य सिद्धांत विकसित करणे ह्या दोन पर्यायांतून जर तार्किक निकषांच्या आधारे आपल्याला निवड करता येत नसेल तर ह्या साऱ्या विवेचनाचे प्रयोजन काय हा प्रश्न उपस्थित होतो. ह्याचे उत्तर असे की एका लहानशा क्षेत्रातील गांधीजींच्या विचाराचे घटक आणि त्यांची बांधणी उघड करून दाखविणे हे ह्या विवेचनाचे प्रयोजन आहे; त्यामुळे गांधीजींचे विचार कसे चालत हे आपल्याला समजू शकते. ह्या विश्लेषणामुळे काही उपयुक्त मुद्दे स्पष्ट होतात :

(अ) विवक्षित समस्यांचा विचार करताना गांधीजी जी तत्त्वे वापरतात व अहिंसेचा सामान्य सिद्धांत ह्यांच्यातील संबंध गांधीजींना किंवा इतरांना वाटतात तसे नाहीत. ह्या दोन प्रकारच्या तत्त्वांना एकमेकांपासून पाठिंबा मिळत नाही; उलट त्यांच्यात विरोध आहे. एखाद्या विवक्षित समस्येचा विचार करताना ते अपरिहार्य हिंसेचे एक उदाहरण आहे असे आपण मानतो. असे जेव्हा आपण करतो तेव्हा अहिंसेचा सामान्य सिद्धांत आपण त्या उदाहरणाला लावीत नसतो तर व्यावहारिक तडजोड करीत असतो. अहिंसेचा सिद्धांत सर्वश्रेष्ठ म्हणून जर आपण स्वीकारला तर हे उदाहरण अपरिहार्य हिंसेमध्ये मोडते असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. एखादे उदाहरण अपरिहार्य हिंसेत मोडते की नाही हे कोणत्या विचाराच्या आधारे ठरविता येते? हे ठरवायचे काही निकष आहेत का? असे काही निकष आढळत नाहीत. अहिंसेच्या सिद्धांताला अपरिहार्य हिंसेच्या तत्त्वाने कधी मर्यादित करायचे हे आपण केवळ विवक्षित प्रसंगापुरते, कोणत्याही निक-षाचा आधार न घेता ठरवतो. विवक्षित समस्यांचा विचार करताना सामाजिक किंवा नैतिक परिणामां-चा विचार आपण करतो हे खरे; एखाद्या कृत्यापासून कोणते अनिष्ट परिणाम घडून येतील किंवा टळतील हे आपण पाहतो. पण ह्या विचारांना अनुसरून आपण कृती करणार की नाही हे बदललेल्या विवक्षित परिस्थितीत आपले आचरणही तिला साजेशा रीतीने बदलले पाहिजे ही भूमिका आपण स्वीकारतो की नाही ह्यावर अवलंबून राहील. कारण अहिंसेच्या सिद्धांतावर निष्ठा राखायची तर ही बदललेली परिस्थितीच पूर्ववत् केली पाहिजे अशी भूमिका स्वीकारणेही शक्य आहे. (मला असे वाटते की अनेक प्रश्नांच्या बाबतीत गांधीजींचे विचार आणि गांधीवादी विचार आपल्या आचरणात बदल करायला भाग पाडणारी परिस्थिती— उदा. औद्योगीकरण, स्त्रीपुरुषांतील संबंध— बदलावी ह्या दिशेने जातात.) पण जरी अशा प्रकारचा व्यावहारिक तडजोडीचा निर्णय त्या प्रश्नांपुरता, कोणत्याही सामान्य तत्त्वांवर न आधारलेला असा असतो तरी तो एका तत्त्वावर आधारलेला आहे असे भासते; अहिंसेच्या सिद्धांतावर तरी किंवा अपरिहार्य हिंसेच्या तत्त्वावर तरी. ह्या तत्त्वांच्या कुशल हालचाली करून कोणत्याही व्यावहारिक दृष्ट्या सोयीच्या असलेल्या निर्णयाचे समर्थन करता येते. आणि तरी ह्या तत्त्वांचा समन्वय साधण्यात आला आहे आणि ती सुसंगतपणे आपले कार्य पार पाडतात असा भास होतो.



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

गांधीजींच्या विचारामागची काही गृहीत कृत्ये

अशा प्रकारे आपल्या व्यवहाराची व्यवस्था लावणाऱ्या समाजाचा सामाजिक बदलाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण कसा असेल हे तपासून पाहणे बोधप्रद ठरेल. वैय्यक्तिक निर्णयांच्या बाबतीत असा समाज अतिशय उदार असेल. पण कोणतेही आचरण सार्वत्रिक प्रथा म्हणून जर अशा समाजात मान्य व्हायची असेल तर त्याच्यासाठी अवतारी पुरुषाचे दैवी प्रयत्न आवश्यक ठरतील. कारण ही प्रथा एकतर केवळ अहिंसेच्या सिद्धांताप्रमाणे प्रमाण ठरावी लागेल किंवा केवळ अपरिहार्य हिंसेच्या तत्त्वाप्रमाणे प्रमाण ठरावी लागेल. एखादी प्रथा अपरिहार्य हिंसेच्या तत्त्वात बसत नाही असे दाखविणे म्हणजे नीतीचे अध्यात्मीकरण करणे; एखादी प्रथा अहिंसेच्या सिद्धांताप्रमाणे निषिद्ध होत नाही असे दाखविणे म्हणजे अध्यात्माचे नैतिकीकरण करणे. वारसाच्या, किंवा वेबारशी कुत्र्यांच्या बाबतीत गांधीजी अध्यात्माचे नैतिकीकरण करीत होते; हे प्रश्न बुद्धिगम्य चर्चेच्या क्षेत्रात आणीत होते. पण शरीरविच्छेदनाच्या बाबतीत ते नीतीचे अध्यात्मीकरण करीत होते. मानवी संबंधांच्या क्षेत्रात सुद्धा ते अध्यात्माचे नैतिकीकरण करीत होते. उदा. उदासीन समाजाला ते कार्यप्रवण बनविण्याचा प्रयत्न करीत होते. आणि कधीकधी ते नीतीचे अध्यात्मीकरण करीत होते. उदा. जेव्हा अशक्य परिस्थितीतसुद्धा संपूर्ण अहिंसेचा पुरस्कार ते करीत. ह्या साम्याची त्यांना जाणीव होती का ? असे मला वाटत नाही. आपल्या विचारात आणि आचरणात अहिंसेचा सिद्धांत आणि अपरिहार्य हिंसेचे तत्त्व ह्यांचा परिपूर्ण समन्वय झाला आहे असेच त्यांना वाटत होते. माझा समज जर बरोबर असेल तर वस्तुस्थिती अशी नव्हती.

(ब) अध्यात्माचे नैतिकीकरण आणि नीतीचे अध्यात्मीकरण ह्यांच्यात दुसरा मार्ग अधिक सोपा आहे असे मला वाटते. पण आपण कोणताही पर्याय निवडला तरी त्यामुळे नीती किंवा अध्यात्म आपण सोडून देत आहो असे होत नाही.

(क) आपल्या विवेचनातून निर्माण होणारा आणखी एक महत्त्वाचा मुद्दा असा : पारंपरिक अहिंसेच्या मर्यादांचा गांधीजी नेहमी विस्तार करू पाहत असे मानणे योग्य नाही. मानवी संबंधांच्या बाबतीत हे खरे असेल पण प्राण्यांच्या बाबतीत हे खरे नाही. त्यांच्या बाबतीत पारंपरिक अहिंसेच्या सीमा त्यांनी संकुचित केल्या. पण ह्या दोन्ही बाबतीत ते अध्यात्माला नैतिक आशय देऊ पहात होते.

(ड) मला शेवटचा जो मुद्दा मांडावयाचा आहे तो असा की साध्यांमुळे साधनांचे समर्थन होत नाही ही भूमिका गांधीजींनी स्वीकारलेली नव्हती. प्राण्यांच्या बाबतीतले आपले आचरणाचे जे क्षेत्र आहे त्याच्या संदर्भात तरी त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे साध्यांमुळेच साधने समर्थनीय ठरतात. मानवी संबंधाच्या क्षेत्रात अशाच तऱ्हेची परिस्थिती निर्माण होणे शक्य आहे की नाही हे पाहणे बोधप्रद ठरेल.

२. गांधीजी काही पद्धतशीरपणे विचार करणारे दार्शनिक नव्हते. ह्या वस्तुस्थितीचा त्यांनी डावपेच म्हणून बिनतोड उपयोग केला. मी जे विश्लेषण केले आहे त्याचा उद्देश त्यांच्या वेगवेगळ्या काळच्या मतातील विसंगती दाखविणे हा नाही. तर त्यांच्या विचाराची जी पद्धत होती तिच्या काही अंगभूत, त्यांच्या विचारांचे सदैव नियमन करणाऱ्या विशेषांकडे लक्ष वेधावे हा माझा उद्देश आहे. ह्या विशेषांमुळे त्यांच्या विचारांचा स्वतंत्र बुद्धिवादी भूमिकेवरून परामर्श घेणे अशक्य होते हे मला दाखवून द्यायचे आहे. हे विशेष प्रकाशात आणणे आवश्यक आहे. कारण आपणा सर्वांच्याही विचारांचे ते विशेष आहेत व म्हणूनच गांधीजी आपणाला एवढे प्रभावित करू शकले. हे विशेष मी योग्य स्वरूपात दाखवून दिले असतील तर आपल्याला आपला विचार उघड्या डोळ्यांनी करता येईल.

[इण्डियन इन्स्टिटय़ूट ऑफ् अॅड्व्हान्स्ड स्टडी, सिमला या संस्थेने ऑक्टोबर १९६८ मध्ये गांधीजींच्या विचारावर भरविलेल्या परिषदेपुढे मांडलेल्या निबंधाचे भाषांतर प्रा. कांतिलाल शाह ह्यांच्या सौजन्याने प्रसिद्ध करण्यात येत आहे.]





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रा. म. शं. वाबगावकर

रामदेवराव यादवाच्या पुत्राचे व श्वशुराचे नाव

देवगिरीच्या रामचंद्र यादवाच्या पश्चात् सिंहासनारूढ झालेल्या त्याच्या पुत्राचे नाव फ्लीटपासून हेगपर्यंत सर्वच आधुनिक इतिहासकारांनी शंकरदेव असे दिलेले आढळते. फ्लीटने आपल्या कानडी जिल्ह्यातील राजवंश ह्या ग्रंथात[१] आणि मुंबई गॅझेटियरमध्ये[२] शंकर हे नाव दिलेले आहे. सेवेलने आपल्या दक्षिण भारतातील राजवंशांची रूपरेषा ह्या ग्रंथात शङ्कर Śaṁkara असे दिले आहे.[३] आणि आपण ते फ्लीटवरून घेतले असल्याचेही त्याने तेथे नमूद केले आहे. डॉ. सर रा. गो. भांडारकरांनी त्यांच्या दक्षिणापथाचा पूर्व इतिहास ह्या ग्रंथात हेच नाव[४] दिलेले आढळते. उत्तरकालीन बहुतेक लेखकांनी यांचेच अनुसरण केले आहे. विदर्भ संशोधन मंडळाने नुकत्याच प्रकाशित केलेल्या डॉ. ओंकारप्रसाद वर्मा लिखित The Yādavas and their Times ह्या प्रबंधात डॉ. वर्मा ह्यांनी असे म्हटले आहे की रामचंद्र यादवाला तीन पुत्र होते. त्यांची नावे शंकरदेव, भीमदेव व बल्लाळदेव अशी होती. शंकरदेवालाच मुस्लिम इतिहासकारांनी संकम म्हटले आहे. तो पित्याला राज्यशासनात मदत करीत असे व इ. स. १३११ साली रामदेवाच्या मृत्यूनंतर ज्येष्ठ पुत्र ह्या नात्याने तो गादीवर आला असेही डॉ. वर्मा ह्यांनी लिहिले आहे.[५]

वस्तुतः शंकर हे नाव कोणत्याही हिंदु अथवा भारतीय साधनांमध्ये उल्लेखिलेले आढळत नाही. स्वतः फ्लीटनेच असे म्हटलेले आहे की देवगिरीच्या यादव घराण्याच्या इतिहासावर प्रकाश टाकणारे इ. स. १२९८ नंतरचे कोरीव लेखांचे पुरावे अद्याप उपलब्ध झालेले नाहीत. त्यामुळे ह्यानंतरच्या काळातील घटनांच्या ज्ञानासाठी (फ्लीटचे हे विधान आता दुरुस्त केले पाहिजे. कारण इ. स. १२९८ नंतरचे देवगिरीयादवांचे पुष्कळ शिलालेख आता आपणास उपलब्ध झालेले आहेत. उदाहरणार्थ, चेऊल शिलालेख शके १२२०[६], वेळापूर शिलालेख शके १२२२[७], आगासन शिलालेख शके १२२२[८], वेळापुरचा वेगळा हरनरेश्वर मंदिरातील शिलालेख शके १२२२[९], हातनूर शिलालेख शके १२२३[१०], काटा शिलालेख शके १२२७[११],

१. Dynasties of the Kanarese Districts pp. 71–78
२. Bombay Gazetteer, I, p, 530.
३. A Sketch of the Dynasties of Southern India, Madras 1883, p. 114.
४. Early History of the Dekkan, Bombay, 1885, p. 119
५. The Yādavas and their Times. p. 160, foot note 2.
६. प्राचीन मराठी कोरीव लेख. तुळपुळे, पुणे, १९६३, पा. २२७
७. Inscriptions of the Dekkan–A. V. Naik, BDCR I, 9, 116–117, No. 364.
८. E. I., Vol. 23, pp. 281–282.
९. Some Marathi Inscriptions Alfred Master, BSOAS, Vol. XX, pp. 433/434.
१०. र. म. भुसारी 'पराग', पुणे, जाने. १९४८.
११. द. बा. महाजन– 'सुषमा' नागपूर जाने. १९५४.

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वेळापुरचा तिसरा शिलालेख शके १२२७[१], आणि कदाचित् रामटेकचा रामदेव यादवाचा शिलालेख[२] इत्यादि. तथापि शंकरदेव हे रामदेवाच्या पुत्राचे नाव म्हणून कोणत्याही शिलालेखात उपलब्ध झालेले नाही.) आपणाला फेरिश्ताच्या लेखनावरच अवलंबून राहावे लागते[३]. आणि तळटीपेमध्ये ब्रिग्जने केलेल्या फेरिश्ताच्या भाषांतराचा संदर्भ फ्लीटने दिलेला आहे. सेवेलने देखील आपण फेरिश्ताच्या आधारेच हे लिहीत आहोत असे म्हटले आहे.[४]

खुद्द फेरिश्ताने **संकलदेव** असे नाव दिलेले आहे[५] हे अर्थातच शंकरदेवाचे भ्रष्टरूप दिसते. तथापि अल्लाउद्दिनचा समकालीन प्रसिद्ध तुर्कवंशीय कवि व संगीतज्ञ अमीर खुस्राव्ह (Khusrav) ऊर्फ खुश्रू ह्याने नोंदून ठेविलेला पुरावा वेगळा आहे व तो महत्त्वाचा आहे. अमीर खुश्रूचा बाप भारतात पळून येऊन पतियाळघाला राहिला होता. तेथेच खुश्रूचा जन्म इ. स. १२५३ मध्ये झाला व तो इ. स. १३२४ साली वारला. दिल्लीच्या निजामुद्दिन अवलियाचा तो शिष्य होता. गुरूच्या मृत्यूनंतर सात महिन्यांनी खुश्रू मेला व गुरुच्या बाजूला त्याला पुरण्यात आले. त्याची एकूण ९९ पर्शियन काव्ये असून एकूण पद्यसंख्या सुमारे ५ लाख आहे[६]. त्यापैकीच त्याचे 'आशिका' ऊर्फ 'देवलराणी व खिज्रखान' नावाचे प्रसिद्ध काव्य आहे. हे त्याने खुद्द अल्लाउद्दिनला अर्पण केलेले असून ह्या काव्यात गुजरातेचा शेवटचा हिंदु राजा वाघेलावंशीय कर्ण दुसरा ह्याची कन्या देवलदेवी व अल्लाउद्दिनचा ज्येष्ठ पुत्र खिज्रखान ह्यांची कथा आलेली आहे. ही देवलदेवी रामदेवराव यादवाच्या पुत्रासाठी वधू म्हणून विवाहार्थ देवगिरीला पाठविली जात असताना मुसलमानांनी तिचे अपहरण केले व पुढे तिला खिज्रखानाची पत्नी व्हावे लागले. खिज्रखानाचा भाऊ कुत्बउद्दिन मुबारक शाह ह्याने खिज्रखानाचा देवलदेवीच्या प्राप्तीसाठी खून करविला व तिला आपल्या अंतःपुरात नेले. अपहृत महिलेच्या वाट्याला यावे ते सर्व दुर्दैव देवलदेवीच्या वाट्याला आले. देवलदेवीची ही कहाणी काही संशोधक खरी मानतात व काही खोटी मानतात.[७] तिच्या सत्यासत्यतेशी तूर्त आपणास कर्तव्य नाही. आपल्या दृष्टीने महत्त्वाची गोष्ट ही आहे की देवलदेवीची ही कथा सांगताना समकालीन अमीर खुश्रूने रामदेवराव यादवाच्या त्या पुत्राचे नाव सिंखणदेव[८] असे दिले आहे. 'आशिका'तील संबंधित अंशांचे भाषांतर देताना ईलियटने ते संख देव असे दिले आहे.[९] 'आशिका' ऊर्फ 'देवलराणी व खिज्रखान' ह्या ग्रंथाची अलीगड आवृत्ति ही अनेक हस्तलिखितावरून तयार केलेली पाठशुद्ध आवृत्ति आहे. असे दिसते की ईलियट्ला मिळालेल्या आशिकाच्या हस्तलिखितातून ण हे अक्षर गळले असावे व म्हणून ईलियट्ने संखदेव असे

---

१. ग. ह. खरे. द. म. इ. सा., खंड १, पृ. ८०–८१

२. याचा काळ शके १२२२ असा प्रा. म. को. ले. मध्ये तुळपुळे देतात. पण मूळ लेखात काळ नाही! पहा, सरदेसाई स्मारक ग्रंथ, पृ. ११५–१३४

३. Bombay Gazetteer, I. p. 130.

४. A Sketch of the Dynasties of Southern India, Madras, 1883, p. 115, f. n.

५. Kanpur text, I, p. 117 आणि Bombay Text, I, pp. 204–5.

६. Persian Literature under Tartar Dominion–E. G. Browne, p. 108.

७. The Historicity of the Love Romance–Deval Rani Wa khizr khan K. R. Runungo–PIHC, III, pp, 877–89.

८. Devalrani wa khizr khan, Aligarh Edition, p. 85.

९. History of India–Elliot and Dowson, III, p. 551.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वाचले व छापले. पर्शियन हस्तलिखितामध्ये ग (गाफ्) ऐवजी क (काफ्) अथवा क ऐवजी ग हा घोटाळा नेहमीच होतो.[१] म्हणून अमीरखुश्रूने दिलेले सिखणदेव (Sinkhan Dev) हे वस्तुतः सिंघणदेव (Singhana Dev) होय. व्यंकटरमणय्या ह्यांनी आशिकातील हेच नाव संगमदेव असे वाचले आहे.[२] व के. ए. एन्. शास्त्री ह्यांनी हे वाचन स्वीकारले आहे.[३] प्रो. अब्दुर रशीद ह्यांनी आशिकाच्या अलिगढ आवृत्तीतील हे नाव संघणदेव अथवा संकणदेव असेही वाचले आहे व यातील संघणदेव हेच वाचन त्यांना अधिक ग्राह्य वाटते.[४] होडीवाला ह्यांनी दाखविल्याप्रमाणे सिंघण हे नाव देवगिरी यादवांच्या राजनामावळीत पूर्ववर्ती राजाचे नाव म्हणून आलेले आहेच.[५] घराण्यातील पूर्वजांची नावे पुढीलांना ठेवण्याची पद्धति हिंदु कुटुंबात अद्यापही दिसते. सिंघण हा ह्या राजघराण्यातील सर्वात पराक्रमी व सर्वश्रेष्ठ असा राजपुरुष होऊन गेला असल्याने त्याचेच नाव रामचंद्राचा ज्येष्ठ पुत्र व युवराज जो सिंघण त्याला ठेवले जाणे स्वाभाविक आहे. आशिकात येणारे त्याच्या भावाचे म्हणजे रामचंद्राच्या दुसऱ्या पुत्राचे नाव भिल्लम हेही ह्या राजवंशातील पूर्ववर्ती पुरुषांचे नाव आहे. वेंकटरमणय्या रामदेवाच्या पुत्राचे नाव भिल्लम देतात व रामदेवाला तेवढाच एक पुत्र होता असे मानतात. इसामीने इ. स. १३५० च्या सुमारास लिहिलेल्या फुतुह उस् सलातीनमध्ये रामदेवाच्या पुत्राचा भिल्लम असा उल्लेख आला आहे पण रामदेवाचा तो एकमात्र पुत्र होता असे तेथे म्हटलेले नाही. यावरून रामदेवाला सिंघण व भिल्लम असे दोन पुत्र होते असे स्पष्ट दिसते. डॉ. ओ. पी. वर्मा ह्यांनी मात्र आपल्या प्रबंधात रामदेवाला शंकरदेव, भीमदेव व बल्लाळदेव असे तीन पुत्र होते असे म्हटले आहे![६] तात्पर्य, फेरिश्ताने आपला इतिहास सतराव्या शतकाच्या पूर्वार्धात लिहिलेला असल्याने त्याने दिलेल्या व आधुनिक इतिहासकारांनी स्वीकारलेल्या शंकर ह्या नावापेक्षा अल्लाउद्दिन, मुबारक, रामदेव व सिंघण ह्यांचा प्रत्यक्ष समकालीन असलेल्या अमीर खुश्रूने दिलेले सिंघण हेच रामदेव यादवाच्या त्याच्या पश्चात् गादीवर आलेल्या पुत्राचे नाव होते हे यावरून सिद्ध होते.

ह्याला उपोद्बलक असा महत्त्वाचा पुरावा महानुभावीय मराठी वाङ्मयात उपलब्ध आहे व तो आजवर या संदर्भात कोणीही उकलून दाखविलेला नाही. महानुभावपंथाचा आद्य आचार्य नागदेव ह्याचे शालिवाहनशकाच्या चवदाव्या शतकात लिहिलेले चरित्र 'स्मृतिस्थळ' ह्या नावाने उपलब्ध आहे. त्याचेच अज्ञातस्मृति व स्मृतिसमुच्चय हे आणखी दोन पाठ आहेत. 'अज्ञात स्मृति' ह्या पाठाला त्याच्या अपरिचितपणामुळे, अभिधानाभावामुळे व 'अज्ञात लीळा' असलेल्या पोथीतच तो असल्यामुळे 'अज्ञात स्मृति' हे नाव श्री. वा. ना. देशपांडे ह्यांनी दिले आहे. त्यांना मिळालेल्या 'अज्ञातस्मृतीं'च्या पोथीचा लेखनकाल शके १५४५, रुधिरोद्गारी संवत्सर, माघ वद्य सप्तमी रविवार म्हणजे ता. १ फेब्रुवारी १६२४ इतका जुना आहे. स्मृतिसमुच्चयाच्या तीन पोथ्या त्यांना मिळाल्या. ह्यालाच वि. ल. भावे ह्यांनी 'महाराष्ट्र सारस्वता'त व डॉ. य. खु. देशपांडे ह्यांनी 'महानुभावीय मराठी वाङ्मयात' 'नागदेवाचार्य चरित्र' असे म्हटले आहे. स्मृतिस्थळ, अज्ञातस्मृति व स्मृतिसमुच्चय हे नागदेवाचार्य चरित्राचे तीनही पाठ समकालीनच आहेत. स्मृतिसमुच्चयात प्रायः विस्तार

---

१. Persian Dictionary-- Steingass, pp, 999 and 1971.
२. Early Muslim Expansion in South India, p. 17, f. n. 10.
३. History of South India, p. 217.
४. डॉ. ओ. पी. वर्मा ह्यांनी शंकरदेवालाच मुस्लिम इतिहासकारांचा संकम असे म्हटले आहे ते ह्या संकण वरून असावे. पूर्वोक्त, पा. १६०, तळटीप २.
५. Studies in Indo-Muslim History, p. 373.
६. The Yādavas and their Times – p. 160, f. n. 2.

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असतो. परंतु पाठत्रयात सारखा मजकूर पुष्कळच असल्याने तिहींचे मूळ एकच असले पाहिजे; व त्यांचा लेखनकाळ शालिवाहनाचे चौदावे शतक हा निश्चित आहे.[1] देवगिरीच्या रामदेवराव यादवाची राणी कामाइसा ही ह्या महानुभाव आचार्य नागदेवाची शिष्या होती असे स्मृतिस्थळात लीळा १४५-१४६ येथे सांगितले आहे व रामदेव मृत्यु पावल्यावर तिला जबरदस्तीन सती जावे लागले असे स्मृतिस्थळ लीळा १४९-१५० मध्ये म्हटले आहे. कामाइसेला सती जाण्यास भाग पाडणाऱ्या तिच्या सावत्र मुलाचे नाव सिंघण असे अज्ञातस्मृति व स्मृतिसमुच्चय ह्या दोन्ही पाठात आलेले आहे. अज्ञातस्मृतीत ह्या लीळेचा क्रमांक १४१ आहे व स्मृतिसमुच्चयात लीळा १७३ मध्ये हा भाग येतो. संबंधित अंश येथे मुळातून उद्धृत करीत आहोतः-

"मग कामाइसें गावां गेलीयानंतरें बहुतेकां दीसां रावो नीवर्तला : मग रायाचेनि पुत्रें सींगणें कामाइसातें म्हणितलें वेगु करा : आणि रीगावेयाची आइती करा : तवं कामाइसीं म्हणितले मज सत्व नाही : मी तुझीए भानवसीएचा[2] ठोंबरा[3] खाउनि आसैन : तवं सींगणें म्हणितले जयासि सत्व नाहीः तयातें बांधौनि घालावें लागैल : तवं कामाइसांचा पीता मांदळीया माहादरणा तो आला : तेणें हातीं धरिली : आणि म्हणितले हें काइ कामाइ : गोड तवं खाइजे : आणि कडू तवं सांडिजे : उठि : माहाद्रणेयाची लेंकि बांधौनि घातली यैसे कां करीत असेसि : तेव्हळि न न्हातेनि नीगाली : सीळेवरि उभी ठेली : आणि म्हणितले नको गा सींगाणा : मज भटमार्गीचा उपदेसु असे : राख : मां मी भीक्षा करीन : तेणें तुज आयुष्य भवीष्य होईल : नां घालीसी तरि तुझें नीसंतान होइल : तवं तेणें म्हणितले लोटा रे लोटा : म्हणौनि लोटली :"

वरील उताऱ्यावरून कामाइसेच्या पित्याचे म्हणजे रामदेवराव यादवाच्या सासऱ्याचे नाव 'मांदळीया माहादरणा' असे होते व (सिंघण हा कामाइसेचा सावत्र पुत्र असल्याचे येथे वर्णिले असल्याने) रामदेवाला एकाहून अधिक राण्या होत्या असे दिसते. सिंघण हा रामदेवाचा ज्येष्ठ पुत्र असल्याने त्याची जन्मदात्री आई ही कामाइसेहून वडील असावी व ती रामदेवाच्या मृत्यूपूर्वीच अहेवपणी मृत झालेली असावी. "मांदलीया" म्हणजे मांढळचा असा अर्थ केल्यास माहादरणा हा नागपूर जिल्ह्याच्या उमरेड तालुक्यातील मांढळचा, झाडी-मंडळातला एखादा राजा असेल काय? मांढळ येथे व मांढळच्या परिसरात पुरातन अवशेष पुष्कळच आहेत. विदर्भातील यादवकालीन छोट्यामोठ्या मांडलिक राजांना 'दरणा' असे संबोधिलेले महानुभाव वाङ्मयात आढळते. उदाहरणार्थ, एलिचपुरचा यादवांचा मांडलिक राजा 'रामदरणा' ह्याची व चक्रधराची भेट झाडीमंडळात रामदरणा एका मोहिमेवर निघाला असताना झाली. योगायोगाने ही मोहीम परतावी अशा जालिया म्हणजे लिखिते आली व रामदरणा चक्रधरांना अचलपुरला घेऊन गेला हा वृत्तांत 'लीळा-चरित्रा'त येतो.[4] तसेच या रामदरण्याचा पुत्र नरसिंगदरणा हा ऋद्धिपुरला गोविंदप्रभूंच्या दर्शनाला आला होता. तसेच अमरावती जिल्ह्याच्या मोर्शी तालुक्यातील राजूर रोहिणखेडचा जगळ-दरणा नामक राजा हा गोविंदप्रभूंचा भक्त होता. व ह्याच मोर्शी तालुक्यातील अंतूरचा दातृत्वसंपन्न रणराक्षस काइंदरणा ह्याचे डोळे देवगिरीच्या राजाने काढले हे सर्व उल्लेख गोविंदप्रभुचरित्र ह्या शके १२१० मध्ये लिहिलेल्या ग्रंथात आलेले आहेत.[5] वर उल्लेखिलेल्या लीळाचरित्राचा लेखनकाल

---

१. स्मृतिस्थळ- वा. ना. देशपांडे, प्रस्तावना, पा. ८

२. स्वयंपाक घरातला.

३. जाडा भरडा तांदूळ, निकृष्ट धान्य.

४. लीळाचरित्र : एकांक- डॉ. तुळपुळे, ली. क्र. ५२, ५३, ५४, ५५.

५. गोविंदप्रभुचरित्र डॉ. कोलते, ली. क्र. ९९, २२७, २६२.



राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सुमारे शके १२०० हा आहे. "तेराव्या शतकात 'दरणा' आडनावाची पुष्कळ घराणी वऱ्हाडात होती असे दिसते" असे डॉ. वि. भि. कोलते ह्यांनी लिहिले आहे.[१] येथे नुसती घराणी न म्हणता 'राजघराणी' म्हटले असता अधिक योग्य होईल. यावरून मांदळीया माहादरणा हा विदर्भातला राजा असावा. व कदाचित तो मांढळचा असावा. झाडीमंडळ हेमाद्रीने शके ११९४ च्या पूर्वीच जिंकले होते हे आपणांस ठाणे ओवळे ताम्रपटावर माहीत आहे.[२] ह्या ताम्रपटात मुळात हेमाद्रि असा शब्द असतांना बॉथन साहेबाने तो हिमाद्रि असा वाचून त्याचा अर्थ हिमालय पर्वत असा केला. त्यावरून "ताम्रपटातील संदर्भाकडे लक्ष न दिल्यामुळे व इतिहासाच्या अज्ञानामुळे साहेबमजकुरांकडून ही चूक झाली असावी" असे के. आ. पाध्ये ह्यांनी आपल्या 'हेमाद्रि चरित्रा'त लिहिले आहे. पण त्याच पाध्यांनी स्वतः ह्या ताम्रपटातील "निर्जित झाडीमण्डले"चा अर्थ "देवगिरीच्या राज्यात 'झाडी' नावाची एक रानटी जात होती तिजपासून राज्यास त्रास पोहोचत असे, त्या मंडळाला चीत करण्याचे कामी हेमाद्रीने पुढाकार घेतला होता.... झाडी नावाच्या (रानटी अगर बंडखोर) जातीचा त्याने बीमोड केला होता" असा हास्यास्पद अर्थ केला आहे![३] रामदेवाचा बाप कन्हरदेव यादव हा शके ११७८ च्या सोमवती अमावास्येस लोणार येथे चक्रधराला भेटला होता.[४] उमरावती जिल्ह्यातील नांदगाव खंडेश्वरचा शके ११७७ चा कन्हरदेव यादवाचा शिलालेख आपणास उपलब्ध आहे.[५] यावरून वऱ्हाडप्रांती यावेळी कन्हराचा संचार होता. (खुद्द रामदेवाचे शिलालेख रामटेक व लांजी येथे आपणास उपलब्ध झालेले आहेतच.) शिवाय रामदेव युवराज असताना चांद्याच्या पूर्वेस ४० मैलावर वैनगंगेकाठी मार्कंडी येथील मार्कंडेश्वराच्या दर्शनास शके ११७८ मध्ये आला होता व आपण 'जन्मोजन्मी संगीतगुणनीधी' असावे असा वर त्याने मार्कंडेश्वरास मागून घेतला होता हे आपणास त्याच्या मार्कंडी येथील शके ११७८ च्या सुमाराच्या शिलालेखावरून माहीत आहे.[६] म्हणजे गाणेबजावणे, ख्यालीखुशाली ह्याचे ज्यात प्रयोजन अशा एखाद्या आनंदोत्सवाप्रीत्यर्थ तो ह्यावेळी ह्या भागात होता असे दिसते. यादवांचा मांडलीक असलेल्या मांढळच्या माहादरण्याने आपली कन्या कामाइसा त्याला अर्पण करण्याचा हा प्रसंग असावा. अर्थात् हे सर्व केवळ तर्क आहेत. मात्र 'दरणा' ह्या शब्दाचा विदर्भातील राजांच्या संदर्भातच येणारा यादवकालीन महानुभावीय वाङ्मयातील उल्लेख व युवराज रामदेवाचा मार्कंडी येथील शके ११७८ चे सुमाराचा आपण 'जनमजमी संगीतगुणनीधी' असावे हा शिलालेख ह्या दोहोंचा त्यांना आधार आहे.

एवढे मात्र खरे की पश्चात्कालीन फेरिश्ताने दिलेले व सांप्रत सर्वत्र प्रचलित असलेले शंकरदेव हे रामदेवाच्या त्याच्या पश्चात् गादीवर आलेल्या पुत्राचे नाव नव्हे. समकालीन अमीर खुश्रूने दिलेल्या संघणदेव नावाला शालिवाहनाच्या १४ व्या शतकातील अज्ञातस्मृति व स्मृतिसमुच्चय ह्यात आलेल्या सिंघणदेव ह्या नावाचा पुरावा असल्याने सिंघणदेव हेच रामदेवानंतर सिंहासनारूढ झालेल्या रामदेवाच्या ज्येष्ठ पुत्राचे नांव होते यात शंका नाही.

---

१. पूर्वोक्त–प्रस्तावना, पा. १३.

२. E. I., XIII, pp. 198–206

३. हेमाद्रि ऊर्फ हेमाडपंत– के. आ. पाध्ये, पा. १२

४. लीळाचरित्र : एकांक - ह. ना. नेने, ली. क्र. ४१.

५. E. I., Vol. 27, Pt. i, p. 9-11

६. कृष्णदेव यादवाच्या राजवटीतील मार्कंड येथील मराठी शिलालेख–य. खु. देशपांडे. भा. इ. सं. मं. त्रै., व. ९, अं. ३, पृ. ८५–८८.



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

किर्लोस्कर®

डिझेल एंजिन
सुविख्यात आहे ते ह्यामुळेच

- गुणवत्ता
- टिकाऊपणा
- विश्वसनीयता आणि
- शेतकऱ्यांची समृद्धि

किर्लोस्कर ऑइल एंजिन्स लिमिटेड, पुणे-२ (भारत)

TOM KO-7011 M

® एंजिनसाठी किर्लोस्कर ऑईल एंजिन्स् लिमिटेड यांनी या ट्रेडमार्कच्या उपयोगाचा अधिकार नोंदविलेला आहे.



राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका